



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
Ca' Foscari
Venezia



UNIVERSITÀ
di VERONA



UNIVERSITÉ
DE LORRAINE

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità – DiSSGeA

École doctorale Sociétés, Langues, Temps, Connaissances (SLTC) – Laboratoire: HISCANT-

MA - Histoire et Cultures de l'Antiquité et du Moyen-Âge

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN:

Studi Storici, Geografici e Antropologici / Sociétés, Langues, Temps, Connaissances

CURRICOLO: Studi storici / Historie

CICLO: XXXV

**L'esperienza del dolore nei testi di Paolo Diacono: lo studio di
un'emozione**

Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Giulia Albanese

Supervisore: Ch.ma Prof.ssa Maria Cristina La Rocca

Supervisore sede estera: Ch.ma Prof.ssa Sylvie Joye

Co-Supervisore: Ch.ma Prof.ssa Flavia De Rubeis

Dottoranda: Nicole Demarchi

Résumé

Cette thèse traite du rôle de l'expérience de la douleur dans la vie et l'œuvre de l'auteur lombard Paul Diacre (c.720 – c.799), à travers une analyse linguistique, pragmatique et herméneutique. Au travers de l'étude de différents personnages mis en scène par Paul Diacre, elle tente de mettre en lumière les différentes conceptualisations, modes d'expression et fonctions que celui-ci attribue à la douleur selon ses objectifs et ceux de ses commanditaires. Cette étude vise notamment à comprendre si Paul Diacre a exprimé et conceptualisé le deuil de la même manière dans toutes ses œuvres, ou s'il a eu recours à des expressions et des représentations à chaque fois spécifiques pour répondre à différents publics cibles. Nous avons aussi étudié le rôle que joue la douleur des autres dans l'œuvre de Paul, afin de mettre en lumière quelles catégories d'individus sont reconnues par lui comme dignes de compassion et d'aide et, surtout, pour quelles raisons. Le choix de concentrer l'étude sur Paul est dû à plusieurs raisons, notamment la possibilité d'examiner le rôle de la douleur dans des œuvres de genre littéraire différent et destinées à des publics différents. L'expérience du deuil est par ailleurs significative si l'on considère la biographie de l'auteur, qui a été témoin du déclin du *Regnum langobardorum* et a été en contact avec divers contextes politiques, sociaux et culturels.

Le premier chapitre de cette étude consiste en une reconstruction de l'état de l'art, en se concentrant en particulier sur trois grands thèmes : la biographie de Paul Diacre, la naissance du champ historiographique de l'histoire des émotions, et l'étude du deuil en tant que phénomène historique et culturel. Noter biographie de Paul, tout en présentant les moments fondamentaux de la vie de l'auteur, cherche surtout à souligner les principaux débats historiographiques – dont beaucoup sont encore en cours aujourd'hui – autour de sa figure et de ses œuvres. L'enquête se concentre surtout sur les rapports entre Paul Diacre et Charlemagne et sur les rapports entre Paul et les ducs de Bénévent Arigis et Adalberge, en mettant en évidence comment la personnalité de l'auteur ne peut être réduite ni à celle d'un fervent nationaliste nostalgique de l'épopée lombarde, ni à celle d'un collaborateur des Francs. En effet, l'historien lombard semble fuir toute forme rigide de catégorisation collective susceptible d'écraser son individualité. La reconstruction de la biographie de Paul Diacre analyse également les différentes humeurs et attitudes de l'auteur en relation avec son séjour à la cour carolingienne. En effet, si au début Paul semble manifester un fort sentiment de réticence et de marginalisation à l'égard du nouvel environnement de la cour, il exprime ensuite une grande joie et une grande affection pour Charlemagne, adhérant ainsi, bien que partiellement, au projet ambitieux de la *correctio* carolingienne.

La deuxième partie du premier chapitre s'attache à présenter brièvement un bilan historiographique actuel de l'histoire des émotions, qui revient sur les principaux modèles et théories liés aux émotions dans la sphère scientifique, car ceux-ci ont inévitablement aussi influencé la recherche historique. Plus précisément, le modèle hydraulique des passions, apparu dans la seconde moitié du XIX^e siècle, qui définit les émotions non seulement comme des phénomènes corporels pré-cognitifs et universels, mais les assimile également à des liquides en constante agitation qu'il faut garder sous contrôle, a conduit à l'affirmation ultérieure du grand récit porté notamment par Norbert Elias et fondé sur la description d'un "Moyen Âge enfantin", caractérisé par une grande spontanéité et impulsivité dans l'expression des sentiments, contrastant avec une ère moderne plus "civilisée", au sein de laquelle les impulsions irrationnelles (émotions) étaient davantage contrôlées. Affirmé à partir des années 1960, ce paradigme a connu une grande fortune jusqu'à la fin des années 1990, où il a été supplanté par deux nouvelles visions des émotions : le cognitivisme, selon lequel les émotions sont

inscrites dans les processus cognitifs et ne sont donc pas des forces motrices que la raison devrait dominer, et le socioconstructivisme, dont les tenants affirment que les états émotionnels et leurs manifestations sont des produits culturels et, par conséquent, peuvent changer en fonction du contexte socioculturel. Dans le sillage de l'affirmation de ces deux modèles interprétatifs, au début des années 2000, les études de Barbara Rosenwein et William Reddy ont non seulement démantelé les piliers du paradigme eliasien, mais ont aussi clairement délimité le champ de l'histoire des émotions, le reconnaissant ainsi comme un champ historiographique indépendant. Dans le cadre du développement de ce domaine, qui présente une multiplicité d'approches et de domaines de recherche combinant les sciences des émotions et les sciences sociales, on note également l'intérêt croissant des historiens des émotions pour la douleur. Comme les émotions, la douleur est une expérience humaine qui ne peut être rattachée à des axiomes universels en tant qu'elle est influencée par des variables historiques, culturelles, sociales et linguistiques. Examiner la douleur historiquement signifie non seulement étudier comment elle était perçue, pensée, manifestée et jugée au sein d'une communauté donnée dans le passé, mais aussi comment au sein de cette communauté certains scripts, normes émotionnelles et codes comportementaux étaient imposés aux individus, régulant et modulant les gestes et l'expression de la douleur. En outre, l'étude de la douleur dans une perspective historique implique également la mise en lumière des mécanismes sociaux d'inclusion et d'exclusion, par lesquels les élites dirigeantes déterminent quels groupes sociaux ont le privilège d'être reconnus comme souffrants et donc dignes d'attention, de soins et d'empathie.

Certains historiens des émotions estiment que la douleur peut être définie comme une émotion réelle. En effet, l'expérience de la douleur ne peut être réduite à une simple lésion physique comme le prétend le paradigme mécaniste et biocentrique développé au XIX^e siècle, mais se compose d'une multiplicité d'éléments, dont l'émotionnel et l'affectif, sans lesquels la douleur ne serait pas perçue comme telle. En outre, dans le contexte du haut Moyen Âge, non seulement il n'y avait pas de séparation nette entre ce que l'on appelle aujourd'hui la "douleur physique" et la "souffrance psychologique", mais la douleur représentait également l'une des quatre passions principales dans la catégorisation des passions transmise par les stoïciens et reprise plus tard par saint Augustin.

À la lumière de ces prémisses, l'étude sur l'expérience de la douleur dans les œuvres de Paul Diacre commence par une analyse du deuil de Charlemagne, en se concentrant surtout sur les relations familiales (parents-enfants et mari-femme) décrites dans les épitaphes composées par l'auteur et d'autres membres de la cour carolingienne. L'étude des expressions émotionnelles contenues dans les *carmina* dédiés aux filles et aux fils du souverain franc morts prématurément, ainsi qu'aux épouses de ce dernier, révèle que l'image de Charlemagne en tant que père et époux en deuil a été utilisée à des fins idéologiques et politiques spécifiques à la propagande carolingienne. Plus précisément, la représentation du roi franc sous les traits du *pater familias* idéal, exprimant publiquement son chagrin face à la mort de ses fils/filles et de son épouse, renforce à son tour le rôle de *pater patriae* du roi, consolidant ainsi sa légitimité et son autorité au niveau politique. L'image du bon roi-père-mari qui est affectueux avec les membres de sa famille et qui, en même temps, pleure leur disparition semble donc représenter un modèle exemplaire de comportement émotionnel pour la communauté émotionnelle associée à la cour de Charlemagne, qui reconnaissait ce chagrin comme légitime et approprié pour un souverain guerrier.

L'étude de la douleur dans le contexte du deuil comprend également l'analyse du *carmen* funéraire dédié au *princeps* de Bénévent Arigis et à ses deux fils, Romuald et Grimoald III. Cette enquête se concentre avant tout sur les expressions et les pratiques collectives du deuil, en soulignant comment le deuil de la disparition du *princeps* peut être interprété comme un moment central dans le

renforcement et la consolidation de l'identité lombarde-bénéventine. Cette dimension collective du deuil apparaît surtout dans le *titulus* dédié à Arigis, dans lequel ceux qui pleurent la disparition du *princeps gentis Langobardorum* sont non seulement les territoires formellement soumis à son autorité, mais aussi ceux de la *Langobardia Maior* qui, après 774, était sous le contrôle des Francs. Le deuil collectif de toute la *gens Langobardorum* - bien que compris dans son sens large inter-entités et aristocratique - a donc pris la forme d'un deuil public, au sein duquel toute la communauté s'est rassemblée pour pleurer la mort d'Arigis. Au moment du deuil, l'unité de cette communauté a pu être consolidée par le sentiment commun de perte face à la disparition non seulement de son *princeps*, mais surtout de son *pater*, dont la paternité spirituelle s'étendait sur tout le *populus*. La disparition du *princeps* n'est donc pas seulement un événement dramatique pour sa famille ou ses amis proches, mais aussi pour toute la communauté : c'est en effet le *pater patriae* qui meurt et, par conséquent, tous ses "enfants", toute la patrie, doivent le pleurer. Pour étayer davantage cette hypothèse, il convient également de noter que les épitaphes d'Arigis, de Romuald et de Grimoald III ont été exposées sous forme lapidaire dans la cathédrale de Salerne et ont probablement été lues devant le peuple lors du service funèbre. Leur emplacement dans des lieux accessibles à un public assez large, qui aurait pu lire ou simplement observer les inscriptions, peut mettre en évidence la volonté des princes et de l'élite de Bénévent de renforcer les liens identitaires entre les membres de leur communauté.

Le troisième chapitre de la thèse est consacré à l'expérience de la douleur dans la *Vita Sancti Gregorii Magni* et le *Liber de episcopis Mettensibus*, avec un accent particulier sur les figures du pape Grégoire le Grand et de l'évêque Arnulf de Metz. En ce qui concerne la biographie de Grégoire le Grand, Paul Diacre, à travers un système complexe de citations, de références et de réélaborations des sources qu'il a utilisées pour compiler l'œuvre, présente différentes nuances du concept de douleur qui s'inscrivent collectivement dans une perspective chrétienne dans laquelle cette dernière – surtout lorsqu'elle est vécue dans le corps – est conçue positivement. Plus précisément, Paul insiste à plusieurs reprises sur la patience avec laquelle Grégoire le Grand a supporté sa violente maladie, et sur la façon dont celle-ci n'a pas entamé la conduite morale du saint homme ni sa prolifique production littéraire. Aux yeux de Paul, Grégoire le Grand représente donc un nouveau Job qui, plus il souffre dans la chair, plus il élève son esprit vers Dieu. L'enquête menée sur la *Vita Sancti Gregorii Magni* montre également que, dans l'homélie prononcée à l'occasion de la peste romaine de 590 et rapportée textuellement par Paul le Diacre dans la version présente dans les *Decem libri historiarum* de Grégoire de Tours, Grégoire le Grand confère à la douleur, aux larmes et à la componction un rôle essentiel dans la pratique de la confession, de la pénitence et de la prière. En effet, c'est la douleur qui permet au fidèle à la fois de prendre conscience des fautes commises et d'opérer une conversion des affections capable de transformer les affections terrestres (les vices) en affections célestes (les vertus). Enfin, Paul exalte la figure du pontife sous les traits d'un père attentif et soucieux de ses "enfants" affligés – c'est-à-dire la population fuyant les épées des Lombards et se réfugiant à Rome –, auxquels il offre une aide matérielle, spirituelle et psychologique.

Cette attention à la pratique de la *caritas*, de la *pietas* et de la *misericordia* envers ceux qui souffrent et/ou qui ont besoin d'aide est également enregistrée dans le *Liber de episcopis Mettensibus* et, plus spécifiquement, en relation avec la figure de l'évêque de Metz Arnulf, ancêtre de Charlemagne. En effet, ce dernier décida de conférer la bénédiction paternelle – et avec elle non seulement la tâche de continuer la lignée, mais aussi cet héritage spirituel constitué par les vertus susmentionnées qui, à partir de saint Clément, avaient été transmises à tous les évêques de Metz – à celui qui ferait don de sa richesse aux *pauperes*, se montrant ainsi compatissant. Dans le contexte

carolingien, l'attention et l'assistance envers les personnes dans le besoin (les pauvres, les orphelins, les veuves, les souffrants en général) constituent l'une des qualités essentielles du roi juste et bon. Ce n'est donc pas un hasard si Charlemagne, héritier spirituel d'Arnulf de Metz, est également représenté par son entourage de cour comme un souverain doux, miséricordieux et charitable. L'attribution de telles qualités à Arnulf de Metz pourrait donc être comprise comme la volonté d'Angilramn de Metz, le commanditaire du *Liber de episcopis Mettensibus*, de renforcer la légitimité du pouvoir des Carolingiens et en même temps de lier indissolublement ces derniers à la ville de Metz.

Le chapitre quatre se concentre sur l'émotion de *dolor* en relation avec la colère et la vengeance dans l'*Historia Langobardorum*. Dans les épisodes où cet état émotionnel se manifeste au sein d'une dynamique sociale basée sur le mécanisme de l'offense-réaction agressive, il peut être défini comme une sorte de "rage douloureuse" qui pousse le sujet offensé (homme ou femme) à réagir violemment face à l'outrage subi afin de défendre l'intégrité de son moi et de ses extensions (personnes et biens sous sa protection et son autorité). Ce n'est donc pas un hasard si cette nuance particulière de *dolor* n'est ressentie que par des individus de haut niveau social dont l'ego a été mis à mal par des personnalités de même niveau social. De plus, bien que le *dolor* soit représenté comme une émotion irrépressible, dans la plupart des cas analysés, le sujet qui l'éprouve ne prend pas immédiatement des mesures agressives. Celles-ci, en effet, nécessitent toujours une planification plus ou moins minutieuse, qui implique parfois l'intervention de personnes extérieures pour leur mise en œuvre effective. Plutôt que d'être catégorisé comme un symptôme d'instabilité émotionnelle et d'impulsivité, le *dolor* se révèle être une émotion parfaitement inscrite dans une série de codes et de normes émotionnels qui tournaient autour du concept d'honneur et d'auto-préservation. En effet, dans l'*Historia Langobardorum*, le *dolor* ne représente pas un état émotionnel condamnable en soi. Cependant, le jugement de Paul Diacre est extrêmement négatif à l'égard de ceux qui, en orientant leur *voluntas* (et avec elle leurs émotions) vers les désirs charnels plutôt que vers le ciel, adoptent un comportement moralement répréhensible et/ou dangereux pour le bien collectif, comme dans le cas de Rosemonde et Rometruda. Les actions vindicatives et adultères des deux femmes semblent être jugées plus négativement que celles de leurs homologues masculins, qui ne sont critiqués par l'auteur lombard qu'en quelques occasions spécifiques. Cela peut s'expliquer par le fait que le comportement de Rosemonde et Rometruda a non seulement mis en danger la stabilité de la communauté, mais a également transgressé les normes traditionnelles de genre.

Enfin, il faut souligner que la narration du *dolor* dans l'*Historia Langobardorum* pourrait sous-tendre le désir de l'auteur de proposer à son public – au sein duquel il est plausible de penser qu'il y avait aussi des magnats et des femmes laïques – des codes positifs et négatifs de comportement émotionnel à assimiler, à imiter ou à éviter. En effet, il n'est pas improbable que Paul ait voulu instruire ses lecteurs – qu'ils soient Lombards et/ou Carolingiens – sur les éventuels pièges moraux inhérents aux questions d'honneur et de vengeance, tout en leur rappelant combien d'hommes et de femmes, poussés par un orgueil démesuré et un orgueil vicieux, avaient délibérément choisi de se comporter de manière mauvaise et injuste, orientant ainsi leur peine vers des buts et des fins moralement répréhensibles.

Le dernier chapitre de la thèse est consacré aux larmes et aux pleurs. De telles expressions émotionnelles liées à l'expression du deuil (et pas seulement) se retrouvent dans certains épisodes de l'*Historia Romana*, de l'*Historia Langobardorum* et de la *Vita Sancti Gregorii Magni*. Les larmes sont tout d'abord examinées en relation avec le deuil dans l'*Historia Langobardorum*, où, à l'instar des épitaphes lombardes-bénéventines, Paul Diacre insiste surtout sur la dimension collective du deuil.

Ce dernier est représenté par l'image des Lombards pleurant la mort du roi Alboïn et du roi Cunipert. Alors que, pour le premier, le deuil de la *gens Langobardorum* ne semble pas impliquer de message politique ou idéologique, la mort de Cunipert, tout comme celle d'Arigis, semble au contraire représenter un moment important pour la consolidation de l'identité de la communauté, qui s'est unie dans les pleurs et a simultanément renforcé son identité collective.

La deuxième section du quatrième chapitre explore plutôt les larmes de supplication à partir de l'étude de quelques cas relatés dans l'*Historia Romana* et l'*Historia Langobardorum*. Dans ce contexte, les pleurs représentaient un outil de communication et de persuasion visant à obtenir le soutien des autres. Si elles produisaient l'effet désiré sur l'auditeur, les larmes étaient donc en mesure de mettre fin aux inquiétudes et aux craintes de ceux qui demandaient de l'aide. À l'intérieur des épisodes, Paul Diacre semble néanmoins se concentrer davantage sur les personnages qui reçoivent les larmes que sur les sujets qui pleurent, ce qui pourrait être lié au fait que l'auteur souhaitait souligner à ses lecteurs le caractère moral des premiers plutôt que les afflictions et les angoisses des seconds.

Le phénomène des pleurs, ainsi que celui de la componction, est enfin examiné dans l'oraison grégorienne de 590 contenue dans la *Vita Sancti Gregorii Magni*, reprise mot pour mot par Paul de la version de l'oraison contenue dans les *Decem libri historiarum* de Grégoire de Tours, qui, à son tour, avait été fournie à l'évêque de Tours par un témoin oculaire qui se trouvait à Rome pendant la peste de 590. Dans son discours au peuple romain, Grégoire le Grand a déclaré que la seule façon de sauver son âme était de la racheter des vices par des pleurs incessants avec un cœur contrit. Les pleurs seraient en effet capables non seulement de purifier l'esprit des péchés, mais aussi d'attester de la sincérité du repentir du croyant. Grâce à la pratique de la confession et de la pénitence, associée à une prière persistante accompagnée de larmes, il serait possible d'obtenir le pardon divin et, par conséquent, la cessation éventuelle de la maladie causée par le mauvais comportement du peuple romain.

La conclusion expose et analyse les résultats obtenus dans une perspective comparative qui consiste à confronter les œuvres de Paul Diacre. De l'étude menée, il ressort que ce dernier, comme ses contemporains, avait une approche généralement holistique du concept de douleur, qui incluait à la fois la douleur physique et psychologique. Le lexique de la douleur chez Paul est plutôt restreint d'un point de vue quantitatif car l'auteur utilise très souvent le même mot émotionnel pour décrire une pluralité de nuances liées à la douleur. Néanmoins, dans les textes examinés, la douleur est un phénomène multidimensionnel qui peut revêtir différentes conceptualisations, modes d'expression et fonctionnalités, lesquelles sont influencées par le contexte dans lequel l'expérience de la douleur est mentionnée, les objectifs de l'auteur et ceux de ses mandants. Dans les contextes dans lesquels la douleur est mise en scène, le sexe et le statut social de l'acteur émotionnel sont particulièrement importants. En effet, le chagrin des femmes semble être secondaire, voire totalement insignifiant, par rapport à celui des hommes, et parmi ces derniers, seule l'affliction de certains sujets masculins – souverains, parents de ces derniers, aristocrates et personnalités religieuses de premier plan – est mise en évidence par l'auteur. En outre, dans le corpus paulinien, la narration de la douleur d'autrui est principalement utilisée pour souligner le caractère moral de celui qui prête assistance à celui qui souffre, plutôt que de souligner et de reconnaître les afflictions de ce dernier. En ce qui concerne les objectifs de l'auteur et de ses mécènes, dans les textes analysés, la narration de l'expérience douloureuse revêt une double fonction : idéologique et pédagogique. En ce qui concerne les premières, dans les œuvres adressées à un public carolingien comme dans celles dédiées aux Lombards de Bénévent, la représentation du deuil est utilisée aussi bien pour légitimer et consolider le pouvoir constitué (par exemple celui de Charlemagne ou de la dynastie carolingienne), que pour

renforcer les liens identitaires entre les membres d'une même communauté (comme dans le cas du deuil d'Arigis et des autres princes de Bénévent). En ce qui concerne la fonction pédagogique du deuil, en mettant en scène certains modèles de comportement émotionnel et en les jugeant positivement ou négativement, Paul Diacre a probablement voulu offrir à son public des codes de conduite émotionnelle à assimiler, à imiter ou à rejeter.

Enfin, si d'un point de vue purement terminologique Paul Diacre utilise sensiblement le même lexique de la douleur tout au long de sa production littéraire, d'un point de vue conceptuel il est possible de déceler quelques différences entre les œuvres adressées à la cour carolingienne et celles destinées au public lombard-bénéventin. Par exemple, dans les épitaphes consacrées à des figures féminines liées à Charlemagne, c'est le deuil de ce dernier qui ressort avant tout, tandis que dans le *titulus* consacré à Arigis, le deuil individuel est moins important que le deuil collectif. Cependant, il existe également des similitudes entre les deux communautés émotionnelles : en effet, toutes deux attribuent une fonction idéologique et propagandiste à la narration de l'expérience du deuil, bien qu'avec des objectifs différents. En outre, les deux communautés attachaient une grande importance à ceux qui exerçaient activement les vertus de *caritas* et de *pietas*.

Riassunto

La presente tesi tratta del ruolo dell'esperienza dolorosa all'interno della vita e delle opere dell'autore longobardo Paolo Diacono (c.720 – c.799) e analizza, attraverso un'analisi linguistico-pragmatica e una riflessione ermeneutica, le diverse concettualizzazioni, modalità espressive e funzioni attribuite al dolore in relazione ai personaggi coinvolti sulla scena, agli scopi dell'autore e agli obbiettivi dei suoi committenti. L'elaborato si pone inoltre lo scopo di comprendere se Paolo Diacono comunicò e concettualizzò il dolore nello stesso modo per ogni sua opera, oppure se fece ricorso a espressioni e rappresentazioni specifiche rispondenti a diversi pubblici di riferimento. Infine, si intende indagare quale ruolo rivesta il dolore degli *altri* all'interno delle opere di Paolo, quali categorie di individui fossero riconosciute come degne di compassione e aiuto e, soprattutto, per quali motivi. La scelta di focalizzarsi su Paolo Diacono è dovuta a una molteplicità di motivi, tra i quali la possibilità di esaminare il ruolo del dolore all'interno di opere di genere letterario differente e destinate a pubblici diversi. L'esperienza dolorosa risulta inoltre significativa alla luce della biografia dell'autore, il quale assistette al tramonto del *Regnum langobardorum* ed entrò in contatto con contesti politici, sociali e culturali diversificati.

Il primo capitolo dell'elaborato consiste nella presentazione dello stato dell'arte focalizzandosi in particolare su tre macro-tematiche: la biografia di Paolo Diacono, la nascita del settore storiografico della storia delle emozioni e lo studio del dolore come fenomeno storico e culturale. Per quanto riguarda la prima area d'interesse, si è ricostruito, a partire dalla vicenda biografica dell'autore, i principali dibattiti storiografici attorno alla sua figura e alle sue opere. Nell'analisi si è voluto indagare in modo approfondito il rapporto tra Paolo Diacono e Carlo Magno e la relazione tra Paolo e i duchi di Benevento Arechi e Adelperga, evidenziando come la personalità dell'autore non possa essere ridotta né a quella di un fervente nazionalista nostalgico dell'epopea longobarda, né a quella di un collaborazionista dei Franchi. Lo storico longobardo sembra infatti sottrarsi a ogni rigida forma di categorizzazione collettiva in grado di sovrastare la sua individualità. La seconda sezione del primo capitolo riguarda invece la nascita della storia delle emozioni a partire dai suoi precursori negli anni Quaranta, passando poi per la sua sistematizzazione ufficiale nei primi anni Duemila grazie agli studi di Barbara Rosenwein e William Reddy, fino a giungere ai suoi più recenti sviluppi che favoriscono l'interazione sempre più stretta tra le scienze delle emozioni (neurologia, neuroscienze, psicologia clinica) e le scienze umane. Tale analisi è accompagnata da una puntuale ricognizione sui principali modelli e teorie connesse alle emozioni in ambito scientifico a partire dal modello "idraulico" e universalista fino a giungere al più recente paradigma cognitivista e socio-costruzionista; due modelli interpretativi che hanno influenzato inevitabilmente anche la ricerca storica. Infine, un'ampia sezione è dedicata a ripercorre i maggiori studi sul dolore da un punto di vista storiografico, i quali, inevitabilmente, sono stati influenzati dalle teorie sul dolore elaborate dalle scienze mediche, dalla psicologia e dalle neuroscienze. Si è perciò evidenziato come il modello biocentrico e meccanicistico del XIX secolo sia stato progressivamente sostituito dal modello biopsicosociale. Quest'ultimo, rifiutando l'idea secondo la quale il dolore si ridurrebbe alla mera lesione fisica, sostiene che senza una componente emotiva ed affettiva il dolore non potrebbe essere percepito come tale. La sezione offre anche una breve panoramica sulla nozione di dolore nel contesto altomedioevale, all'interno del quale non vi era una netta separazione tra ciò che oggi è categorizzato come "dolore fisico" e "dolore psicologico". Inoltre, nell'alto Medioevo il dolore

rappresentava anche una delle quattro passioni principali nella categorizzazione delle passioni tramandata dagli Stoici e ripresa successivamente da sant'Agostino.

Alla luce di tali premesse, lo studio sull'esperienza dolorosa nelle opere di Paolo Diacono comincia con l'analisi sui lutti di Carlo Magno, focalizzandosi soprattutto sui rapporti familiari (genitori-figli e marito-moglie) descritti all'interno degli epitaffi composti dall'autore longobardo e da altri membri della corte carolingia. Dall'indagine delle espressioni emotive contenute nei *carmina* dedicati alle figlie e ai figli del sovrano franco, nonché negli epitaffi destinati alle mogli di quest'ultimo, emerge che l'immagine del *pater* e del marito addolorato Carlo Magno veniva utilizzata per specifici scopi ideologici e politici della propaganda carolingia. Più in particolare, la rappresentazione del re nel ruolo di *pater familias* ideale, il quale esprime pubblicamente la sua afflizione di fronte alla morte dei figli/figlie e della moglie, rafforzava a sua volta anche l'immagine di Carlo Magno nelle vesti di *pater patriae*, consolidando così la sua legittimità e autorità a livello politico. La figura del buon re-padre-marito, affettuoso con i propri famigliari e al contempo addolorato per la loro scomparsa, sembra perciò rappresentare un modello esemplare di comportamento emotivo per la comunità emotiva legata alla corte del sovrano carolingio, che riconosceva quel dolore come legittimo e adeguato a un sovrano guerriero.

Lo studio relativo al dolore nel contesto del lutto include anche l'analisi dei *carmina* funebri dedicati al *princeps* di Benevento Arechi e ai suoi due figli, Romualdo e Grimoaldo III. L'indagine si concentra soprattutto sulle espressioni e sulle pratiche collettive del lutto, sottolineando come il dolore per la scomparsa del *princeps* possa essere interpretato come un momento centrale nel rafforzamento e nel consolidamento dell'identità longobardo-beneventana. Tale dimensione collettiva del lutto emerge soprattutto nel *titulus* dedicato ad Arechi, all'interno del quale a piangere la scomparsa del *princeps gentis Langobardorum* non sono solo i territori formalmente sottoposti alla sua autorità, ma anche quelli della *Langobardia Maior* che, dopo il 774, si trovavano sotto il controllo dei Franchi. Il pianto collettivo dell'intera *gens Langobardorum* – seppur intesa nel suo ampio senso interetnico e aristocratico – assume perciò la forma di un lutto pubblico, all'interno del quale la comunità si stringeva a sé per piangere la scomparsa di Arechi. Nel momento del lutto l'unità di tale collettività potrebbe essere stata rafforzata e consolidata attraverso il sentimento di perdita comune nei confronti della morte non soltanto del proprio *princeps*, ma soprattutto del proprio *pater*, la cui paternità spirituale si estendeva su tutto il *populus*.

Il terzo capitolo della tesi è dedicato allo studio dell'esperienza dolorosa all'interno della *Vita Sancti Gregorii Magni* e del *Liber de episcopis Mettensibus*, con particolare attenzione alle figure di papa Gregorio Magno e del vescovo Arnolfo di Metz. Per quanto riguarda la biografia di Gregorio Magno, Paolo Diacono, attraverso un complesso sistema di citazioni, riferimenti e rielaborazioni delle fonti da lui utilizzate per compilare l'opera, presenta diverse sfumature del concetto di dolore che si inseriscono collettivamente all'interno di una prospettiva cristiana in cui quest'ultimo – soprattutto se esperito nel corpo – è concepito positivamente. Più in particolare, Paolo insiste a più riprese sui fortissimi dolori patiti da Gregorio Magno a causa della sua malattia, la quale, tuttavia, non scalfisce né la condotta morale del sant'uomo, né la sua prolifica produzione letteraria. Agli occhi di Paolo, Gregorio Magno rappresenta un novello Giobbe che, tanto più soffre nella carne, tanto più è in grado di elevare lo spirito verso Dio. Inoltre, l'indagine condotta sull'omelia pronunciata dal pontefice in occasione della pestilenza romana del 590, la quale venne riportata alla lettera da Paolo Diacono nella versione dei *Decem libri historiarum*, rileva che Gregorio Magno conferisce al dolore, alle lacrime e alla compunzione un ruolo essenziale nella pratica della confessione, della penitenza e della preghiera. Infatti, il dolore permette al fedele sia di prendere coscienza delle colpe commesse che di

attuare una conversione degli affetti in grado di trasformare quelli terreni (i vizi) in celesti (le virtù). Infine, Paolo esalta la figura del pontefice nelle vesti di padre premuroso e preoccupato nei confronti dei suoi “figli” afflitti – la popolazione che fuggiva dalle spade dei Longobardi – che aiutò fornendo loro assistenza materiale, spirituale e psicologica.

Tale attenzione nei confronti della pratica della *caritas*, della *pietas* e della *misericordia* verso coloro che soffrono e/o necessitano di assistenza si registra ugualmente all’interno del *Liber de episcopis Mettensibus* e, più in particolare, in relazione alla figura del vescovo di Metz Arnolfo, avo di Carlo Magno. Quest’ultimo decise infatti di conferire la benedizione paterna – e con essa non solo il compito di proseguire la sua stirpe, ma anche quell’eredità spirituale costituita dalle virtù cristiane poco prima citate che, a partire da san Clemente, era stata tramandata a tutti i vescovi di Metz – a colui che avrebbe donato le sue ricchezze ai *pauperes*, dimostrando così di essere compassionevole e d’animo buono. In ambito carolingio, l’attenzione e l’assistenza nei confronti di coloro che si trovano in una condizione di bisogno (poveri, orfani, vedove e sofferenti in generale) costituisce una delle qualità essenziali del re giusto e buono. Non è perciò un caso che anche Carlo Magno, erede spirituale di Arnolfo di Metz, sia rappresentato dal suo *entourage* di corte come un sovrano mite, misericordioso e caritatevole. L’atto di attribuire ad Arnolfo le virtù della *caritas*, della *pietas* e della *misericordia* potrebbe perciò essere interpretato come un modo attraverso cui Angilramno di Metz, committente dell’opera, avrebbe potuto rafforzare la legittimità del potere dei Carolingi e contemporaneamente legare indissolubilmente quest’ultimi alla città di Metz.

Il capitolo quarto si concentra sull’emozione del *dolor* in relazione all’*ira* e alla vendetta nell’*Historia Langobardorum*. Negli episodi in cui tale stato emotivo si manifesta, i quali presentano la medesima dinamica sociale basata sul meccanismo di offesa-reazione aggressiva, esso può essere definito come una sorta di “rabbia dolorosa” che spinge il soggetto offeso (uomo o donna) a reagire violentemente di fronte all’oltraggio subito al fine di difendere l’integrità del proprio sé e le sue estensioni (persone e beni sotto la sua tutela e autorità). Non è dunque un caso che questa particolare sfumatura di dolore è esperita unicamente da individui di rango sociale elevato il cui ego è messo in discussione da personalità di rango sociale altrettanto elevato. Inoltre, benché il *dolor* sia rappresentato da Paolo come un’emozione irrefrenabile e incontenibile, nella maggior parte dei casi analizzati il soggetto che lo sperimenta non mette in atto immediatamente delle azioni aggressive. Queste, infatti, richiedono sempre una pianificazione più o meno accurata, la quale prevede talvolta il coinvolgimento di persone esterne per la loro attuazione concreta. Piuttosto che essere categorizzato come sintomo d’instabilità emotiva e impulsività, il *dolor* risulta essere un’emozione perfettamente iscritta in una serie di codici e norme emotive che ruotavano attorno al concetto di onore e di preservazione del proprio sé.

Nell’*Historia Langobardorum* il *dolor* non rappresenta uno stato emotivo di per sé condannabile. Tuttavia, il giudizio di Paolo Diacono risulta essere estremamente negativo nei confronti di coloro che, direzionando la propria *voluntas* (e con essa le proprie emozioni) verso i desideri carnali anziché il cielo, mettono in atto dei comportamenti riprovevoli dal punto di vista morale e/o pericolosi per il bene collettivo, come nel caso di Rosmunda e Rometruda. Le azioni vendicative e adulterine delle due donne sembra essere giudicate in modo più negativo rispetto a quelle della controparte maschile che, solamente in alcune occasioni specifiche, sono criticate dall’autore longobardo. Ciò potrebbe essere spiegato dal fatto che i comportamenti di Rosmunda e Rometruda non solo mettevano a rischio la stabilità della comunità, ma trasgredivano anche le tradizionali norme di genere. Infine, occorre sottolineare che la narrazione del *dolor* nell’*Historia Langobardorum* potrebbe sottintendere la volontà dell’autore di offrire al suo pubblico – all’interno

del quale è verosimile pensare che vi fossero anche dei magnati laici e delle donne – dei codici di comportamento emotivo positivi e negativi da dover assimilare, imitare o evitare. Infatti, non è improbabile che Paolo desiderasse istruire i suoi lettori sulle possibili insidie morali insite alle questioni legate all'onore e alla vendetta, ricordando inoltre a essi come molti uomini e donne, spinti da un'eccessiva superbia e un vizioso orgoglio, avessero deliberatamente scelto di comportarsi in modo malvagio e ingiusto, indirizzando perciò il proprio *dolor* verso scopi e fini moralmente riprovevoli.

L'ultimo capitolo della tesi è dedicato alle lacrime e al pianto. Tali espressioni emotive legate alla manifestazione del dolore (o di altre emozioni) ricorrono in alcuni episodi dell'*Historia Romana*, dell'*Historia Langobardorum* e della *Vita Sancti Gregorii Magni*. Le lacrime sono anzitutto esaminate in relazione al lutto nell'*Historia Langobardorum*, all'interno della quale, similmente agli epitaffi longobardo-beneventani, Paolo Diacono sottolinea soprattutto la dimensione collettiva del lutto. Quest'ultima è rappresentata attraverso l'immagine dei Longobardi che versano copiose lacrime per la morte di re Alboino e re Cuniperto. Tuttavia, mentre per il primo il pianto della *gens Langobardorum* non sembra sottintendere alcun messaggio di carattere politico e ideologico, la scomparsa di Cuniperto, similmente a quella di Arechi, sembra invece rappresentare un momento importante per il consolidamento dell'identità della comunità longobarda, la quale si univa nel pianto e contemporaneamente rafforzava il proprio "sé collettivo".

La seconda sezione del quarto capitolo esplora invece le lacrime di supplica a partire dallo studio di alcuni casi narrati nell'*Historia Romana* e nell'*Historia Langobardorum*. All'interno di tale contesto, il pianto rappresenta uno strumento comunicativo e persuasivo volto a ottenere il supporto altrui. Paolo Diacono sembra tuttavia concentrarsi maggiormente sulle figure che accolgono le lacrime anziché sui supplicanti che piangono e ciò potrebbe essere legato al fatto che l'obiettivo dell'autore era quello di evidenziare ai suoi lettori la caratura morale dei primi piuttosto che le affezioni e le angosce dei secondi.

Il fenomeno del pianto, così come quello della compunzione, è infine analizzato all'interno dell'orazione gregoriana del 590 contenuta nella *Vita Sancti Gregorii Magni*. Nel suo discorso al popolo romano, Gregorio Magno afferma che l'unica possibilità per salvare l'anima dalla dannazione eterna è quella di redimerla dai vizi attraverso la penitenza e la confessione, le quali devono essere associate a un pianto incessante con cuore contrito. Infatti, il pianto è in grado non solo di purificare lo spirito dai peccati, ma anche di attestare la sincerità del pentimento del fedele. Attraverso la pratica della confessione e della penitenza, associate a una persistente preghiera anch'essa accompagnata dalle lacrime, sarebbe perciò possibile ottenere il perdono divino e, di conseguenza, l'eventuale cessazione del morbo causato dai comportamenti malvagi del popolo romano.

Nella conclusione della tesi sono esposti e analizzati i risultati ottenuti attraverso un'ottica comparativa che consiste nel confrontare tra loro le opere di Paolo Diacono. Dallo studio emerge che quest'ultimo, così come i suoi contemporanei, aveva un approccio tendenzialmente olistico al concetto di dolore, il quale comprende sia il dolore fisico che quello psicologico. Il lessico del dolore di Paolo è piuttosto ristretto da un punto di vista quantitativo in quanto l'autore molto spesso utilizza la medesima parola emotiva per descrivere una pluralità di sfumature emotive legate a quest'ultima. Ciononostante, nei testi esaminati il dolore rappresenta un fenomeno multidimensionale che può assumere diverse concettualizzazioni, modalità espressive e funzionalità, le quali sono influenzate dal contesto in cui l'esperienza dolorosa è menzionata, dagli obiettivi dell'autore e dagli scopi dei suoi committenti. All'interno dei contesti in cui il dolore è messo in scena particolare rilevanza assume il genere e lo status sociale dell'attore emotivo che lo prova. Infatti, il dolore delle donne sembra essere

secondario, se non del tutto irrilevante, rispetto a quello degli uomini e tra quest'ultimi solamente l'afflizione di *alcuni* soggetti maschili – sovrani, parenti di quest'ultimi, aristocratici e figure religiose di grande spessore – è evidenziata dall'autore. Inoltre, all'interno del *corpus* paolino la narrazione del dolore *altrui* è utilizzata soprattutto per enfatizzare la caratura morale di colui che presta aiuto ai sofferenti, anziché per riconoscere le affezioni di quest'ultimi. Per quanto concerne invece gli scopi dell'autore e quelli dei suoi committenti, nei testi esaminati la narrazione dell'esperienza dolorosa assume una duplice funzione: politico-ideologica e pedagogica. In relazione alla prima, nelle opere rivolte a un pubblico carolingio e in quelle dedicate ai Longobardi di Benevento la rappresentazione del dolore è utilizzata sia per legittimare e consolidare il potere costituito (per esempio quello di Carlo Magno o della dinastia dei Carolingi) che per rafforzare i legami identitari fra i membri di una medesima comunità (come nel caso del lutto per Arechi e gli altri principi di Benevento). Per quanto riguarda la funzione pedagogica del dolore, Paolo Diacono probabilmente intendeva offrire al suo pubblico dei codici di condotta emotiva da assimilare, imitare o rifiutare attraverso la messa in scena di determinati modelli di comportamento emotivo.

Infine, se da un punto meramente terminologico Paolo Diacono utilizza sostanzialmente lo stesso lessico del dolore all'interno di tutta la sua produzione letteraria, da un punto di vista concettuale è possibile rilevare alcune differenze tra le opere indirizzate alla corte carolingia e quelle destinate al pubblico longobardo-beneventano. Per esempio, negli epitaffi dedicati alle figure femminili imparentate con Carlo Magno emerge soprattutto il dolore di quest'ultimo, mentre nel *titulus* dedicato ad Arechi il lutto individuale riveste un'importanza minore rispetto a quella del lutto collettivo. Ciononostante, vi sono anche delle somiglianze tra le due comunità emotive: infatti, ambedue attribuivano alla narrazione dell'esperienza dolorosa una funzione ideologica e propagandistica, benché con finalità differenti. Inoltre, entrambe le comunità conferivano grande rilevanza a coloro che esercitavano attivamente le virtù della *caritas* e della *pietas*.

Indice

Résumé	1
Riassunto	7
Ringraziamenti	15
Introduzione	16
1. Scopi, obiettivi e domande di ricerca	18
2. Premesse ontologiche ed epistemologiche	21
3. Metodologia	23
3.1 Parole emotive, <i>performances</i> emotive e comunità emotive	24
3.2 Oltre l'approccio lessicale: l'analisi "in situazione" e gli <i>emotional scripts</i>	27
4. Limiti della ricerca e contenuto dei capitoli	32
I. Paolo Diacono, le emozioni e il dolore. Lo stato dell'arte	35
I.1 Profilo biografico dell'autore	35
1. Paolo Diacono tra Benevento e Monte Cassino	36
2. Il 774 e il viaggio nel <i>regnum Francorum</i>	39
3. Il ritorno a Monte Cassino	47
I.2 La storia delle emozioni	50
1. I predecessori e la grande narrativa di Norbert Elias del Medioevo "infantile"	50
2. L'emozionologia tra il modello idraulico delle passioni, la teoria dell'emozione-cognizione la costruzione sociale delle emozioni	54
3. Il superamento del modello idraulico: la storia delle emozioni tra anni Novanta e inizio Duemila	57
4. La prospettiva universalista e i nuovi studi delle neuroscienze	62
5. La storia delle emozioni oggi	65
6. Il corpo e le emozioni come <i>embodied experiences</i>	65
7. Le emozioni in ambito sociale e politico	67
8. Parole ed emozioni	69
9. Lo studio delle emozioni applicato al contesto altomedievale	72
I.3 Il dolore tra ieri e oggi	74
1. Il dolore come fenomeno storico e il mito dei due dolori	74
2. Dal modello cartesiano alle neuroscienze	78
3. Lo studio del dolore in ambito storiografico	84
4. Chi ha il privilegio di soffrire? Dolore e politica	90
5. Parole e metafore di dolore nella storia	91
6. Il dolore nel contesto altomedievale	93
II. Lutto, cordoglio, perdita	105

II.1 I lutti di Carlo Magno	105
1. Carlo Magno <i>pater</i>	108
2. Il lutto nella corte carolingia tra la visione stoica e il modello cristiano	114
3. Il lutto del <i>pater familias</i> e del <i>pater patriae</i>	119
4. L'epitaffio della piccola Sofia	121
5. Carlo Magno e la regina Ildegarda	124
6. Carlo Magno e Fastrada	130
7. Carlo Magno e Liutgarda	133
8. Carlo Magno vedovo	135
9. Celebrare la dinastia: gli epitaffi di Adelaide e Rotaide	138
II.2 Il lutto alla corte beneventana di Arechi	145
1. Arechi, il nuovo <i>princeps gentis Langobardorum</i>	145
2. Il lutto per il <i>princeps</i> Arechi	147
3. Il lutto per Romualdo, il novello Arechi	156
4. Il lutto per Grimoaldo III	158
5. Il lutto per i principi beneventani del IX secolo	160
6. Il lutto come momento di rafforzamento e consolidamento dell'identità longobardo-beneventana	162
7. Sulla tomba della regina Ansa	165
III. Dolore, salvezza e santità	170
III.1 I dolori di Gregorio Magno: <i>Vita sancti Gregorii Magni</i>	170
1. Soffrire nel corpo per ottenere la salvezza dell'anima	177
2. I turbamenti di Gregorio	185
3. La peste romana del 590: la malattia come punizione divina	187
4. L'omelia di Gregorio Magno: il dolore come farmaco	190
5. Il dolore come segno tangibile dell'amore divino	193
6. La condivisione del dolore: Gregorio e la sofferenza dei suoi "figli"	196
7. Conclusioni	201
III.2 Il dolore degli <i>altri</i> : il <i>Liber de episcopis Mettensibus</i>	208
1. I vescovi di Metz: sant'uomini senza dolore ma consolatori degli afflitti	212
2. Conclusioni	219
IV. Dolor, ira e vendetta	221
IV.1 L' <i>Historia Langobardorum</i>	221
1. Un'opera complessa e aperta a molteplici interpretazioni	222
2. La struttura dell'opera	226
3. L' <i>Historia Langobardorum</i> e le sue fonti	227
IV.2 Emozioni, onore e vendetta nell' <i>Historia Langobardorum</i>	229

1. Il <i>dolor</i> di Rosmunda, Rometruda, Rodolfo e Astolfo	233
2. Lo <i>script</i> del <i>dolor</i> irrefrenabile	242
3. <i>Dolor</i> e <i>ira</i> : una “rabbia dolorosa”?	244
4. Il <i>dolor</i> di Turisindo: una variazione di <i>script</i> emotivo	246
5. Conclusioni	248
V. Manifestare il dolore. Lacrime e pianto	251
V.1 Piangere nell’Alto Medioevo	251
V.2 L’ <i>Historia Romana</i>	254
V.3 Lacrime di lutto nell’ <i>Historia Langobardorum</i>	257
V.4 Lacrime di supplica: un confronto tra Roma antica e l’ <i>Historia Romana</i> di Paolo	262
1. Accogliere le lacrime degli afflitti: un modello di virtuosità cristiano	265
2. Ezio: un generale romano indifferente alle lacrime?	269
3. Lacrime e sincerità	271
V.5 Lacrime di pentimento: Gregorio Magno e la peste del 590	273
V.6 Conclusioni	276
Conclusioni	279
1. Il dolore: un’esperienza complessa e multidimensionale	279
2. Il lessico del dolore nelle opere di Paolo Diacono	281
3. Le sfumature del dolore	283
3.1 Il dolore delle donne: una questione di rilevanza politica?	283
3.2 Dolore e status sociale: l’uso del dolore degli altri come strumento politico	286
3.3 Il dolore come strumento ideologico-propagandistico e pedagogico	287
4. Raccontare il dolore tra i Longobardi di Benevento e la corte di Carlo Magno	289
5. I dolori di Paolo Diacono	291
6. Il potere del dolore: nuove prospettive di ricerca	293
Fonti e traduzioni	295
Bibliografia	299
Appendici	322
Indice delle tabelle	334

Ringraziamenti

Mi è doveroso dedicare questo spazio dalla mia tesi alle persone che hanno contribuito, con il loro instancabile supporto, alla realizzazione dello stesso.

In primis, un ringraziamento speciale ai miei due relatori, prof.ssa Maria Cristina La Rocca e prof.ssa Sylvie Joye, per la loro grande disponibilità, per i loro indispensabili consigli e per le conoscenze trasmesse durante tutto il percorso di stesura della tesi. Vorrei inoltre ringraziare la prof.ssa Flavia De Rubeis e il prof. Alessandro Arcangeli per il loro supporto e i loro suggerimenti. Un ringraziamento particolare lo dedico alla prof.ssa Barbara Rosenwein, la quale ha letto e commentato parte della mia ricerca, e al prof. Giuseppe Albertoni che mi ha aiutato a sviluppare la proposta iniziale di progetto e mi ha incoraggiato a intraprendere questo percorso.

Ringrazio infinitamente i miei genitori che mi hanno sempre sostenuto, appoggiando ogni mia decisione, fin dalla scelta del mio percorso di studi. Vorrei ringraziare anche tutti i miei amici e le mie amiche per il loro supporto morale e per i momenti di serenità durante questi tre anni di dottorato. Ringrazio anche il piccolo Ares, l'amico più fedele che si possa avere. Infine, vorrei ringraziare mio marito Carlo che con la sua spensieratezza ha condiviso con me "i dolori" di Paolo Diacono durante questo percorso. A lui è dedicata questa tesi.

Introduzione

*«Hereo, stupeo, langueo, nec inter imo pectore tracta suspiria retinere lacrimas possum [...] Ceterum quam primum valuero et mihi caeli Dominus per pium principem noctem maeroris meisque captivis iuga miseriae demiserit [...]».*¹

Nell'inverno del 783 Paolo Diacono, che allora si trovava nel regno dei Franchi, scriveva una commossa lettera all'abate di Monte Cassino Teodemaro (777/778 – 796), all'interno della quale egli esprimeva tutta la sua afflizione. Nell'epistola Paolo afferma che gli è impossibile trattenere le lacrime quando ripensa ai momenti trascorsi nella contemplazione religiosa e a quelli insieme ai suoi confratelli verso i quali arde un grande amore. Per l'autore longobardo il palazzo è come un carcere se confrontato al cenobio e promette che, non appena Carlo Magno gli avesse accordato il permesso di partire, sarebbe tornato immediatamente alla comunità di Monte Cassino, ponendo così fine alla sua "notte di dolore". Nella supplica che Paolo rivolse al sovrano carolingio², databile tra fine del 782 e l'inizio del 783, all'interno della quale egli prega il re di liberare il fratello Arechi dal giogo della prigionia, le lacrime e il dolore sono ancora una volta protagonisti. Infatti, Paolo sottolinea a più riprese la sua condizione di forte afflizione personale: *«Sum miser, ut mereor, quantum vix ullus in orbe est; / semper inest luctus tristis et hora mihi/ Septimus annusa dest, ex quo nova causa dolores / multiplices generat et mea corda quatit / [...] et meus, afflicto pectore, nudus, egens».*³ Ma il dolore colpisce non solo Paolo, ma anche la cognata, la quale si è rovinata la vista a forza di piangere per il marito⁴ e, più in generale, tutto il gruppo familiare, in quanto ora si trova sprovvisto di mezzi materiali per sopravvivere e soprattutto è privato del proprio prestigio.⁵ Costretto a rimanere presso la corte carolingia per perorare la sua causa e lontano dai suoi confratelli, Paolo Diacono, perlomeno in un primo momento, sembra provare un forte stato di inquietezza e di insoddisfazione, tanto che la sua permanenza a corte sembra inizialmente inaridire la sua vena poetica: *«Huiusmodi et hoc ipsum [i.e. Carlo Magno] est tenui quod canto susurro».*⁶

Commentando la lettera indirizzata all'abate Teodemaro e la supplica rivolta a Carlo Magno, Walter Pohl ha suggerito che «no doubt Paul belong to an emotional community in which the reference to strong emotions, to weeping [...] was considered appropriate».⁷ La nozione di *emotional*

¹ Ed. MGH, *Epistolae Karolini Aevi*, II, a cura di E. Dümmler, Berlino 1895, ep. 10, pp. 506-508.

² PAOLO DIACONO, *Versus Pauli ad regem precando*, in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, a cura di E. Dümmler, Berlino 188, pp. 47-48.

³ Ibid. p. 47.

⁴ *«Privata est oculi siam prope flendo suis».* Ibid.

⁵ *«Nobilitas periit, miseris accessit egestas;/ debuimus, fateor, asperiora pati».* Ibid. p. 48.

⁶ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli ad Petrum*, XVIII, in MGH *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, cit., p. 56.

⁷ W. POHL, *Paul the Deacon - between sacri and marsuppia*, in *Ego trouble: authors and their identities in the early Middle Ages*, ed. by R. Corradini, M. B. Gillis, R. McKitterick, I. van Reenswoude, Vienna 2010, p. 119.

community, fondata sul cognitivismo e costruzionismo in psicologia, suggerisce che ogni periodo storico ha avuto il proprio modo (dunque variabile) di valorizzare, trattare ed esprimere le emozioni. Le comunità emotive corrispondono pressappoco a delle comunità/gruppi sociali (famiglie, istituzioni accademiche, monasteri, corti di re, plotoni di soldati). Esse presentano dei sistemi di sentimenti/emozioni all'interno dei quali alcune emozioni vengono privilegiate e valorizzate, altre sono svalutate o ignorate, mentre altre ancora sono incoraggiate, tollerate o represses in relazione all'ambiente, alla classe sociale e all'appartenenza di genere.⁸ L'osservazione di Pohl sulla comunità emotiva di Paolo Diacono, benché estemporanea e non ulteriormente approfondita, allude in realtà a un aspetto che finora è stato poco considerato dalla storiografia: che ruolo hanno avuto il dolore e le emozioni a esso correlate nella vita e nelle opere di Paolo?

La scelta di analizzare l'esperienza del dolore nella biografia e nella produzione letteraria di questo specifico autore è dovuta a una molteplicità di ragioni. Anzitutto, come si è brevemente accennato, alcune parti della vicenda biografica di Paolo sembrano essere contrassegnate da tale esperienza e, molto probabilmente, il tramonto del *Regnum Langobardorum* fu un avvenimento che provocò in lui una sorta di «crisis of identity»⁹, all'interno della quale, si può pensare, forse le emozioni giocarono un qualche ruolo. Inoltre, durante il corso della sua esistenza, Paolo entrò in contatto con una molteplicità di comunità emotive (per esempio la corte di Carlo Magno e la corte longobardo-beneventana) e tali incontri potrebbero aver dato vita a modi differenti di concettualizzare, rappresentare e giudicare l'esperienza del dolore nella sua narrazione. Inoltre, Paolo compose testi di genere letterario differente per pubblici molto diversi tra loro e tale caratteristica può costituire un elemento di ulteriore arricchimento all'analisi. Infine, benché in forme diversificate, il dolore è una tra le emozioni maggiormente presenti all'interno della produzione letteraria di Paolo, così come nei suoi scambi epistolari.

Con questa ricerca non si intende tuttavia accedere ai contenuti intimi della coscienza di Paolo Diacono. L'esperienza del dolore, infatti, non è mai un fatto meramente privato, ma si inserisce all'interno di una “cultura del dolore”, ovvero un sistema complesso di significati, valori, modalità espressive e norme che si riferiscono ai modi in cui una certa società percepisce, pensa, comunica, categorizza e valuta il dolore. Nel mio lavoro voglio perciò di studiare il fenomeno del dolore da un punto di vista storico, analizzandolo alla luce non solo del contesto politico, sociale e culturale in cui visse l'autore, ma anche della “cultura del dolore” in cui egli era inserito. Per quanto riguarda invece i testi, non desidero condurre un'analisi prettamente linguistica o letteraria, ma piuttosto intendo intraprendere una lettura critica che privilegi la contestualizzazione dell'esperienza dolorosa da un

⁸ B. ROSENWEIN, *Worrying about Emotions in History*, in «American Historical Review» 107 (2002), pp. 821-845.

⁹ POHL, *Paul the Deacon - between sacci and marsuppia* cit., p. 123.

lato nei singoli episodi in cui essa è evocata, dall'altro in base agli scopi narrativi dell'autore e soprattutto del suo pubblico di riferimento.

1. Scopi, obiettivi e domande di ricerca

La presente tesi si inserisce perciò all'interno del settore della storia delle emozioni, concentrandosi soprattutto sul dolore e le altre emozioni connesse a quest'ultimo. L'obiettivo principale della tesi è quello di esaminare, attraverso un'analisi linguistico-pragmatica e una riflessione ermeneutica, le modalità di rappresentazione e di espressione sia concettuali, che terminologiche, relative al dolore all'interno del *corpus* delle opere di Paolo Diacono. Più in particolare la ricerca include i seguenti testi: *Historia Romana (H.R.)*¹⁰; *carmina* funebri dedicati sia a un pubblico carolingio sia longobardo-beneventano; scambi epistolari tra Paolo Diacono, la corte carolingia e l'abazia di Monte Cassino; *Liber de episcopis Mettensibus (Liber)*¹¹; *Vita Sancti Gregorii Magni (V.G.)*¹²; *Historia Langobardorum (H.L.)*¹³. Lo studio esclude le opere di grammatica e l'*Homiliarium* in quanto le ho ritenute non adatte alla tipologia d'indagine che voglio intraprendere.

La presente ricerca rappresenta anzitutto un ulteriore arricchimento agli studi dedicati alla figura di Paolo Diacono e alla sua produzione letteraria, oggetto di numerose indagini e dibattiti storiografici – alcuni dei quali tuttora in corso – a partire dagli anni Cinquanta.¹⁴ Tuttavia, a differenza delle analisi sinora condotte, la mia ricerca adotta un nuovo approccio interpretativo per esaminare la vicenda biografica e le opere dell'autore longobardo, precisamente all'interno del filone di studi dedicati alla storia delle emozioni. Sistemizzato ufficialmente all'inizio degli anni Duemila, tale campo di ricerca si basa sulla premessa fondamentale secondo cui le emozioni non sono entità universali,

¹⁰ Edizione latina in: PAOLO DIACONO, *Historia Romana.*, a cura di A. Crivellucci, Roma 1914. Per la traduzione italiana dei libri XI-XVI si utilizzerà la seguente edizione: PAOLO DIACONO, *Storia Romana*, in *Opere/2*, a cura di L. Cittelli, Roma 2014, pp. 17-93.

¹¹ Edizione latina in: PAOLO DIACONO, *Liber de episcopis Mettensibus*, in MGH *Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Carolini*, 2, a cura di G. Pertz, Hannover 1829, pp. 260-268. Edizione latina con traduzione italiana in: PAOLO DIACONO, *I vescovi di Metz*, in *Paolo Diacono. Opere/2*, a cura di L. Cittelli, Roma 2014, pp. 102-141. Nell'elaborato si utilizzerà l'edizione latina curata da Damien Kempf che risulta essere più completa ed accurata rispetto a quella di Pertz: PAOLO DIACONO, *Liber de episcopis Mettensibus*, ed. and tran. by D. Kempf, Parigi-Leuven-Walpole (MA) 2013. Per quanto riguarda la traduzione italiana, si è optato per quella di Cittelli.

¹² Edizione latina in: *Vita Sancti Gregorii Magni*, a cura di S. Tuzzo, Pisa 2002. Per quanto concerne la traduzione italiana si utilizzerà: PAOLO DIACONO, *Vita di san Gregorio*, in *Paolo Diacono. Opere/2*, a cura di L. Citelli, Roma 2014, pp. 145-167.

¹³ Edizione latina in: PAOLO DIACONO, *Historia Langobardorum*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, 1, a cura di G. Waitz, L. Bethmann, Hannover 1878, pp. 12-187. Per quanto concerne la traduzione italiana si utilizzerà: PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, a cura di L. Capo, Milano 1992.

¹⁴ Tra i più datati si vedano: G. VINAY, *Paolo Diacono e la poesia*, in «Convivium», 1 (1950), pp. 97-113; E. SESTAN, *Qualche aspetto della personalità di Paolo Diacono nella sua "Historia Romana"*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi* (Vol. 1-3), Roma 1958, pp. 9-48; VINAY, *Un mito per sopravvivere: l'Historia Langobardorum di Paolo Diacono*, in *Altomedioevo latino. Conversazioni e no*, a cura di G. Vinay, Napoli 1978, pp. 125-149; W. GOFFART, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton 1988.

naturali e immutabili, ma sono storicamente determinate e perciò possono variare a seconda del contesto socioculturale di appartenenza. L'obiettivo principale di tale settore storiografico è quello di ricostruire come le emozioni siano state esperite, pensate, etichettate, nominate, esibite e giudicate secondo le categorie del tempo e sulla base di una serie di codici e norme emotive che stabiliscono ciò che è lecito o meno esprimere. Negli ultimi vent'anni, un numero sempre crescente di storici delle emozioni ha incominciato a interessarsi al dolore definendolo come una vera e propria emozione.¹⁵ La tesi fondamentale di tale gruppo di studiosi, da me condivisa, è che il dolore è un'esperienza umana che non solo non può svincolarsi dalla sua componente affettiva, ma non può nemmeno essere ricondotta ad assiomi universali, perché essa è costantemente situata in un contesto mutevole. Come le emozioni, anche il dolore è modellato e influenzato dai significati che ciascun individuo gli attribuisce e tale processo di significazione avviene sempre all'interno di un preciso ambiente socioculturale, il quale di volta in volta stabilisce determinati paradigmi relativi al dolore.¹⁶ Di conseguenza, il modello basato sulla presunta esistenza di due tipologie di dolore (fisico e psicologico) non deve essere considerato assoluto, ma frutto di un determinato contesto storico (quello del XIX-XX secolo). Come infatti intendo dimostrare, Paolo Diacono e i suoi contemporanei (così come tutti gli individui vissuti nell'epoca medievale) avevano un approccio tendenzialmente olistico al concetto di dolore e non distinguevano nettamente il dolore "fisico" da quello "psicologico".

Da un punto di vista storiografico, finora la maggior parte degli studi relativi al dolore si sono concentrati sull'epoca bassomedievale poiché, oltre alla maggior disponibilità e varietà di fonti, è tuttora diffusa la convinzione – seppur con minor forza rispetto al passato – che nel corso dell'alto Medioevo il dolore avesse poca, se non addirittura nessuna, rilevanza e che esso fosse inoltre una prerogativa del genere femminile (per esempio nel momento del lutto).¹⁷ In relazione ai secoli altomedievali, attualmente vi sono una serie di pubblicazioni che trattano quasi esclusivamente della concezione del dolore cristiano in relazione al pensiero di alcuni specifici autori (per esempio Gregorio Magno), alle pratiche religiose e monastiche e, infine, alle *passiones* dei martiri e dei vescovi.¹⁸ Nella letteratura scientifica odierna non vi sono ricerche sistematiche né su quali ulteriori

¹⁵ R. BODDICE, *Pain. A very short introduction*, Oxford 2017, p. 87. Sul dolore come emozione: Ibid., *Introduction: Hurt Feelings?*, in *Pain and Emotion in Modern History*, ed. by R. Boddice, Houndmills 2014, p. 4; A. CRISLIP, *Pain, Emotion, and Identity in Early Christianity*, in «Journal of Early Christian History» Vol.12, Issue 1 (2021), p. 9.

¹⁶ D. MORRIS, *Sociocultural and Religious Meaning of Pain*, in *The Culture of Pain*, ed. by D. Morris, Londra 1991, pp. 118-119.

¹⁷ «Prior to that period [i.e. il Basso Medioevo], in a society largely ordered by men who were either powerful Church authorities or feudal lords constantly warring with one another, there seems to have been little room for pain whose expression would have been considered strictly a female prerogative». R. REY, *The History of Pain*, Cambridge 1998, p. 48.

¹⁸ Si veda per esempio: C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Gregorio Magno: il dolore che salva*, in *Passioni dell'anima Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande, S. Vecchio, Firenze 2015, pp. 53-69; E. COCCIA, *Il canone delle passioni. La passione di Cristo dall'antichità al Medioevo*, in *Le sujet des émotions au Moyen Age*, a cura

significati e funzioni avesse il dolore al di fuori della sfera prettamente religiosa, né su come esso fosse pensato, espresso, esibito e giudicato all'interno di una comunità emotiva i cui membri non necessariamente erano chierici. Infine, come ho già accennato nella prima parte dell'introduzione, allo stato corrente degli studi su Paolo Diacono non è stata mai condotta un'analisi puntuale sull'esperienza dolorosa – e, più in generale, su qualsiasi altra emozione – all'interno della biografia e dei testi dell'autore.

Questo lavoro si pone perciò in primo luogo in netta contrapposizione alla generica affermazione che il dolore abbia rivestito sempre un ruolo marginale nel corso di tutto l'alto Medioevo, cercando invece di dimostrare come esso sia un elemento di rilievo nelle opere e nella biografia di Paolo Diacono e, di conseguenza, indirettamente all'interno sia della corte di Carlo Magno, sia di quella longobardo-beneventana. In secondo luogo, si vuole scardinare l'idea che l'esperienza dolorosa fosse appannaggio esclusivo delle donne, soprattutto per quanto riguarda il lutto. Al fine di colmare, benché solo parzialmente, le lacune della storiografia precedente, si intende inoltre sottolineare come il dolore possa assumere dei significati e delle funzioni molteplici che dipendevano da una varietà di fattori, quali il contesto specifico, gli obiettivi dell'autore e gli scopi del pubblico. Si vuole al contempo indagare come tale emozione potesse essere utilizzata dai committenti di Paolo Diacono (o da lui stesso) per veicolare determinate rappresentazioni del potere, messaggi a carattere ideologico-propagandistico e/o specifici codici di condotta emotiva e comportamentale. Inoltre, la ricerca si pone l'obiettivo di comprendere se Paolo Diacono comunicò e concettualizzò il dolore nello stesso modo per ogni sua opera, oppure se fece ricorso a espressioni e rappresentazioni specifiche rispondenti a diversi pubblici di riferimento. Intendo infine indagare quale ruolo rivesta il dolore degli *altri* all'interno delle opere di Paolo, quali categorie di individui fossero riconosciute come degne di compassione e aiuto e, soprattutto, per quali motivi.

Attraverso il seguente studio si vuole contribuire ad ampliare le conoscenze relative al concetto di dolore in epoca altomedievale, soffermandosi principalmente sull'esperienza dolorosa nei testi di Paolo Diacono. Questa analisi specifica può inoltre fornire implicitamente delle indicazioni sul ruolo e i significati attribuiti al dolore all'interno della corte di Carlo Magno e quella longobardo-beneventana. Il mio lavoro rappresenta un ulteriore arricchimento alle ricerche legate alle emozioni durante i secoli altomedievali (con particolare attenzione all'VIII secolo), fornendo alcune informazioni – certamente parziali dal momento che la mia ricerca non comprende la totalità degli stati emotivi ma solamente il dolore e le emozioni a esso collegate –, sulla loro percezione, rappresentazione e valutazione non solo nei testi di Paolo Diacono ma indirettamente anche nella

di P. Nagy, D. Boquet, Parigi 2008, pp. 123-161; P. NAGY, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Parigi 2000.

corte di Carlo Magno e in quella longobardo-beneventana. Si tratta di uno studio innovativo e, a mio parere, fruttuoso, in quanto offre nuove chiavi interpretative per la lettura delle opere di Paolo che, sebbene presenti da lungo tempo nel dibattito storiografico, permettono di sottolineare non solo elementi ancora poco sviluppati, ma anche utili a una comprensione più approfondita tanto del periodo storico quanto della società in cui sono prodotte.

2. Premesse ontologiche ed epistemologiche

Una delle premesse fondamentali del mio lavoro è che il dolore è un'emozione. Come argenterò in modo più approfondito nei capitoli successivi, il dolore non si riduce alla mera lesione fisica e non può sussistere senza una componente affettiva. In tal proposito, Rob Boddice ha infatti efficacemente sottolineato che «pain is sorrow, suffering, hopelessness and frustration. Put another way, physical pain is not meaningful without some or all of these things or without some other affective component (even pleasure, joy or ecstasy)». ¹⁹ Inoltre, nelle categorizzazioni delle emozioni altomedievali, che si basano essenzialmente sul modello agostiniano, a sua volta derivato dal modello degli Stoici, il dolore è considerato una delle passioni fondamentali.

Da un punto di vista prettamente terminologico, si è deciso di utilizzare espressioni quali “dolore fisico” e “dolore emotivo/psicologico” o “sofferenza” per agevolare la lettura del testo da parte di un pubblico abituato a ricorrere a tale categorizzazione. Tuttavia, come verrà a più riprese sottolineato, tale distinzione linguistica non ne implica a sua volta una concettuale, poiché nell'alto Medioevo non esisteva una rigida divisione tra il dolore del corpo e il dolore dell'anima. Queste due tipologie di dolore potrebbero invece essere definite come due facce della stessa medaglia. Un'ulteriore premessa a livello linguistico riguarda l'uso della parola “emozione”. Utilizzerò i termini emozione, passione, affetto o sentimento per riferirmi a ciò che nel latino medievale era chiamato *affectus*, *perturbatio*, *animi motus* o *passio*. Sono consapevole che la scelta di utilizzare degli equivalenti moderni per riferirsi alle *passiones* medievali non è priva di rischi – dall'inesattezza interpretativa fino all'anacronismo – ed è stata aspramente criticata da numerosi storici delle emozioni, primo tra i quali Rob Boddice. ²⁰ Tuttavia ho preferito mantenere il termine “emozione” come categoria d'analisi interpretativa e/o “meta-categoria” sulla scia di quanto proposto da Barbara Rosenwein e Jan Plamper. ²¹ Inoltre, l'uso della parola “emozione” si è affermato anche in ambito

¹⁹ BODDICE, *Introduction: Hurt Feelings?* cit. p. 4.

²⁰ R. BODDICE, M. SMITH, *Emotion, Sense, Experience*, Cambridge 2020, p. 17.

²¹ B. ROSENWEIN, *Generazioni di sentimenti. Una storia delle emozioni, 600-1700*, trad. di R. Cristiani, Roma 2016, p. 20; J. PLAMPER, *Storia delle emozioni*, trad. di S. Leonardi, Bologna 2018, p. 25.

storiografico per designare uno specifico e autonomo settore di studio, ovvero quello della storia delle emozioni.

Per evitare le problematiche connesse all'uso del termine "emozione" o di parole emotive tradotte in lingua moderna (per esempio "sofferenza"), nei capitoli successivi tenterò di specificare in modo puntuale le caratteristiche di ciò che gli uomini e le donne medievali intendevano per "emozione" e "dolore"; concettualizzazioni che differiscono notevolmente da quelli attuali e che non devono essere confusi con essi. Qualora necessario, utilizzerò anche i termini latini originali per indicare determinati stati emotivi che oggi non hanno dei corrispettivi esatti, benché sia nel *corpus* testuale generale che negli elenchi di parole emotive posti alla fine di ogni sezione ne verrà fornita una traduzione approssimativa in italiano per agevolare la lettura. Si noti infine che nel testo più che al vocabolo emotivo (latino o in traduzione) in sé, si presterà particolare attenzione alla rete di elementi connessa a esso²² per comprendere come fosse inteso e che significati avesse all'interno dei testi di Paolo Diacono. Ciò significa anche indagare le sue "funzioni" nei contesti in cui compare (per esempio per screditare o per esaltare una determinata categoria di individui).

All'interno di tale studio si vuole inoltre evitare la distinzione tra dolore "autentico" e dolore "fasullo". Con quest'ultima espressione ci si riferisce alle manifestazioni dolorose espresse attraverso una serie di figure retoriche, convenzioni stilistiche e metafore che però non sottendono ad alcuna esperienza concreta e fattuale. Senza dubbio gli autori medievali utilizzarono in parte tali espressioni convenzionali per ostentare il loro vasto repertorio culturale e la loro padronanza stilistica per accontentare i gusti ricercati e raffinati dei propri committenti. Ciononostante, liquidare rapidamente tali formule come mera retorica, priva di qualsiasi riferimento considerabile come "vero" e perciò poco interessante, banale o "menzognero", è un'operazione che molti storici delle emozioni hanno aspramente criticato. Una tra le più convinte sostenitrici dell'idea che anche i *topoi* relativi alle emozioni debbano essere oggetto di analisi storica è Barbara Rosenwein. A detta della studiosa, le formule convenzionali sono da valorizzare nella misura in cui ci aiutano a comprendere meglio le passioni medievali: esse, infatti, sono state scelte in virtù del loro eccezionale potere comunicativo.²³ Inoltre, esse assumono significato in relazione a contesti differenti e mutevoli, oltreché essere utilizzate da gruppi differenti in modi diversi. La Rosenwein considera tali formule degli utili indizi per comprendere «come le persone credono di sentirsi o come credono che gli altri si sentano, o per

²² Infatti, secondo Barclay, un'emozione è un «container of associated words, ideas, resonances and materials» in quanto il suo significato non è trasparente, ma piuttosto «formed through its association with other similar words, relationships, objects and experiences. These associations produce semantic depth and can allow the same word to be used in different situations with varying implications and resonance». K. BARCLAY, *The History of Emotions: A Student Guide to Methods and Sources*, Londra 2020, p. 18.

²³ B. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006, pp. 27-29.

lo meno come dovrebbero sentirsi».²⁴ Anche se oggi i *topoi* sono spesso sinonimo di “stereotipi”, essi, come ha notato Javier Moscoso, dovrebbero essere intesi nel loro senso letterale: «as a commonplace that belongs to all of us».²⁵ All’interno di questo spazio comune, l’individuo impara a riconoscere e delimitare l’esperienza dolorosa non soltanto in relazione alla propria soggettività, ma anche a quella degli altri: egli apprende cioè a riconoscere il dolore altrui come dolore. Le espressioni standardizzate, che potrebbero sembrare universali e risultare perciò “banali”, forniscono in realtà un primo punto di partenza per comprendere come fosse espresso, percepito, categorizzato e immaginato il dolore in epoche e geografie differenti.

Oltre a valorizzare i *topoi* narrativi connessi all’esperienza dolorosa, nel mio lavoro non si intende fare alcuna distinzione tra “emozione reale” ed “emozione rappresentata”. Tale dicotomia, come argomentato ancora dalla Rosenwein, risulta essere falsa:

«Molti storici delle emozioni fanno distinzione tra emozioni “vere” ed “espresse”, preferendo parlare di una *performance* delle emozioni [...] Ma “performate” o sentite non fa differenza: a questa conclusione era già arrivata Arlie Hochschild nel 1983, al termine di uno studio sulla formazione emotiva degli assistenti di volo: i tirocinanti di successo avevano interiorizzato quelle norme emotive che era stato detto loro di ostentare. Avevano imparato a credere davvero nei sorrisi dispensati ai passeggeri indisciplinati; avevano imparato a sopprimere i sentimenti di fatica e irritazione [...] Lo stesso fatto di fingere, però, ci dice molto sulle norme emotive. Ma ciò che mi interessa di più non è se questa o quella emozione particolare sia una messinscena, ma è sapere in che misura certe comunità emotive sono sensibili a questioni di “sincerità”, visto che le preoccupazioni relative alle vere intenzioni sono anch’esse storicamente contingenti».²⁶

Allo stesso modo Piroška Nagy e Damien Boquet hanno affermato che «da storici esaminiamo le norme, la retorica [...] la produzione culturale e le diverse rappresentazioni mentali, cercando di non creare compartimenti stagni tra emozioni vissute ed emozioni espresse, quasi fossero una frontiera tra l’autentico e l’inautentico».²⁷

3. Metodologia

²⁴ Ibid. *Generazione di sentiment* cit., p. 35.

²⁵ J. MOSCOSO, *Pain: A Cultural History*, Londra 2012, p. 7.

²⁶ ROSENWEIN, *Generazione di Sentimenti* cit., pp. 19-20.

²⁷ D. BOQUET, P. NAGY, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, trad. di G. M. Cao, Roma 2018, p. 17.

Dovendo analizzare una serie di testi appartenenti a generi letterari differenti tra loro (*carmina* epigrafici, biografie, opere a carattere storico-narrativo) ho deciso di combinare una serie di metodologie e strumenti sufficientemente flessibili per essere applicati all'intero *corpus*. Tuttavia, in relazione a ogni opera analizzata, alcuni metodi o modelli interpretativi risultano essere maggiormente coerenti ed efficaci rispetto ad altri. Ciò significa che le differenti metodologie che verrò di seguito a esporre sono utilizzate in modo duttile e ne sono sottolineati alcuni aspetti specifici a seconda della tipologia del testo preso in esame di volta in volta.

3.1 Parole emotive, performances emotive e comunità emotive

Da un punto di vista metodologico, una prima parte è dedicata all'individuazione delle parole emotive relative all'esperienza del dolore all'interno del *corpus* analizzato. Il linguaggio, il modo in cui una cultura descrive, discute e mette in relazione le esperienze dolorose, è infatti indubbiamente significativo, poiché l'interpretazione del dolore è incorporata nel discorso culturale. Inoltre, come dirò in seguito, le parole usate per descrivere il dolore hanno un impatto sull'esperienza stessa. Il modo in cui le persone pensano e valutano un loro vissuto doloroso può essere perciò visibile anche nella terminologia che utilizzano per riconoscere o reprimere quel dolore, così come nei valori positivi o negativi che a esso attribuiscono.

In relazione al linguaggio, uno dei pericoli evidenziati soprattutto dagli storici delle emozioni è quello di stilare liste di vocaboli emotivi a partire da un quadro di riferimento contemporaneo prestabilito, presupponendo perciò che quell'emozione, che la sensibilità emotiva corrente ha categorizzato come tale, sia stata catalogata sotto la medesima etichetta anche in passato. Quest'operazione risulta essere rischiosa in quanto le classificazioni emotive antiche e medievali includevano un numero di passioni che oggigiorno difficilmente potrebbero essere assimilabili a vere e proprie emozioni. Per esempio il modello stoico includeva quattro passioni principali (il piacere, il dolore, la paura e il desiderio), a partire dalle quali si diramavano altre passioni. In tale categorizzazione il dolore include degli elementi che la sensibilità emotiva contemporanea non considera più propriamente come emozioni, come la pietà, la noia e la rivalità. Lo stesso dolore, infine, al giorno d'oggi non sarebbe di certo definito come "un'emozione basilare".

Per ovviare a tale problematica, in questo lavoro si intende stilare una lista di vocaboli emotivi che gravitano attorno all'esperienza dolorosa attraverso diverse strategie suggerite da Barbara Rosenwein. Anzitutto, la stessa Rosenwein offre dei cospicui elenchi di parole emotive che riguardano il periodo altomedievale, che possono essere molto utili per orientarsi e individuare

inizialmente alcuni termini legati al dolore.²⁸ Oltre a consultare gli elenchi già stilati dalla Rosenwein, si è deciso di applicare il seguente metodo per rintracciare i vocaboli emotivi nei testi: anzitutto, una parola è da considerarsi emotiva quando «it is paired with – or appears as a transformation of – terms of affect known to have been considered as such».²⁹ Per esempio, per descrivere il dolore Cicerone utilizza i vocaboli latini *dolor*, *lamentatio*, *luctus* e *maeror*, che si ritrovano anche all'interno della *Vulgata* latina, un testo fondamentale per gli intellettuali altomedievali.³⁰ In quest'ultima, in stretta connessione ai termini ciceroniani, compare anche la parola *tristitia* che è utilizzata in modo simile ai vocaboli di Cicerone per descrivere la stessa cosa (il dolore). Di conseguenza, è possibile aggiungere alla lista delle parole emotive il termine *tristitia*. Inoltre, è possibile ricavare altri termini emotivi attraverso la trasformazione di nomi in verbi o aggettivi e viceversa (per esempio dal nome *dilectio* si ricava la forma verbale *diligere* o l'aggettivo *dilectus*). Oltre a ciò, è possibile includere nella lista di vocaboli emotivi quelli che la Rosenwein chiama “marcatori emotivi”, ovvero termini quali per esempio tremare, piangere, arrossire, gridare o singhiozzare. Solitamente tali termini derivano da parole emotive presenti nel vocabolario contemporaneo (come nel caso di *carissimus* che deriva da *caritas*) oppure possono essere individuate se menzionate in unione ad altri vocaboli emotivi. Infine, è possibile individuare delle emozioni non citate esplicitamente dall'autore attraverso il confronto con un termine opposto presente nel vocabolario della tradizione precedente. Per esempio, nel lessico di Cicerone si registra un'assenza di parole riferite all'amore (come *amor* o *diligere*), le quali compaiono invece nella *Vulgata* in contrapposizione al vocabolo *odium*, il quale era invece considerato un'emozione da Cicerone. Di conseguenza, attraverso tale confronto e trasformazione è possibile aggiungere la parola *amor* al vocabolario emotivo della *Vulgata* dalla quale, come dimostrato da Rosenwein, deriverà a sua volta gran parte del lessico emotivo altomedievale.³¹

All'interno del mio lavoro le espressioni legate al dolore (siano esse verbali o corporee) saranno analizzate tenendo conto del loro valore *performativo*.³² Tali manifestazioni sono infatti sempre coinvolte in un “fare” e potrebbero perciò avvicinarsi a ciò che William Reddy ha chiamato *emotives*³³, ovvero enunciati performativi che non si limitano a rappresentare uno stato di cose nel

²⁸ Il lessico emotivo altomedievale è stato presentato dalla Rosenwein sottoforma di veri e propri elenchi di parole o attraverso la citazione puntuale di testi latini che contengono numerosi termini emotivi. Per una panoramica sul lessico emotivo latino altomedievale si consulti: B. ROSENWEIN, *Emotion Words*, in *Le sujet des émotions au Moyen âge*, a cura di P. Nagy e D. Boquet, Parigi 2009, pp. 93-107; Ibid. *Emotional Communities* cit., pp. 70-189; Ibid. *Generazione di sentimenti* cit., pp. 27-89.

²⁹ ROSENWEIN, *Emotion Words* cit., p. 101.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. p. 102. Per una lista pressoché completa del vocabolario emotivo della *Vulgata* latina si veda: Ibid. p. 103.

³² G. DUCAN, *On Saying It Hurts: Performativity and Politics of Pain*, in *Meanings of Pain Volume 2: Common Types of Pain and Language*, ed. by S. van Rysewyk, Cham Svizzera 2019, p. 286, pp. 289-290.

³³ Si noti che Reddy inizialmente non annoverò tra gli *emotives* alcune forme espressive legate alle emozioni, tra le quali quelle relative al corpo. Tuttavia, all'interno dell'elaborato, tra gli *emotives* si includeranno sia gli enunciati verbali, sia i gesti corporei (piangere, singhiozzare), sia le alterazioni psicofisiche (arrossire, impallidire). Sugli *emotives* si veda Cap. I.2, paragrafo 3.

mondo, ma producono delle azioni concrete, come il cambiare l'interazione o la situazione tra le parti in causa. Gestì come il piangere amaramente o enunciati come “Ci addoloriamo per la sua scomparsa” non hanno meramente una funzione descrittiva, ma anche performativa e auto-riflessiva in quanto producono delle alterazioni sia in chi parla sia nel suo interlocutore. In altre parole, gli *emotives* trasformano il soggetto a cui sono rivolti ed evocano nell'individuo che li pronuncia (o, nel caso ci si riferisca a un gesto, nel soggetto che lo mette in atto) un'intera gamma di sentimenti, pensieri e azioni. Attraverso tali enunciati, l'individuo non solo cerca di descrivere alcune sensazioni o sentimenti spiacevoli, ma anche di raggiungere determinati scopi, come il suscitare specifiche reazioni nei suoi interlocutori (per esempio compassione o simpatia) oppure modificare una situazione. Infine, essendo pratiche performative, gli *emotives* partecipano attivamente alla costruzione del sé (individuale e/o collettivo).

Ho analizzato la performatività delle espressioni legate all'esperienza del dolore attraverso una duplice prospettiva: in primo luogo si vuole comprendere come Paolo Diacono, attraverso la narrazione del dolore e le sue diverse sfaccettature, cerchi di produrre delle reazioni nel pubblico a cui egli si rivolge. Tale studio considera anche i committenti di una specifica opera in quanto gli obiettivi politico-ideologici di quest'ultimi potrebbero riflettersi all'interno del testo. In secondo luogo, le espressioni di dolore sono esaminate tenendo conto che esse possono produrre sia dei cambiamenti nel personaggio che li esprime, sia nei suoi interlocutori letterari.

Il valore performativo di un'emozione può essere evidenziato anche attraverso il ricorso al concetto di *emotional practice*. Monique Scheer ha definito le *emotional practices* un'ampia e variegata serie di «doings and sayings» che comprendono «speaking, gesturing, remembering, manipulating objects, and perceiving sounds, smells, and spaces».³⁴ Inoltre esse producono effetti performativi sulla costruzione degli stati emotivi dell'individuo e sulla formazione del sé. Le *emotional practices* possono essere di quattro tipologie: *Mobilizing practices* (insieme di rituali, intesi in senso ampio, che evocano, modulano, modificano o rimuovono un'emozione per scopi personali o sociali); *Naming practices* (sono atti del parlare, pensare e scrivere con cui un individuo categorizza e giudica un'emozione); *Communicating practices* (comunicano uno stato emotivo attraverso la mediazione corporea facendo riferimento a una serie di significati simbolici) e, infine, *Regulating practices* (regolano le espressioni emotive attraverso delle norme che sono sempre *incarnate*).³⁵ Benché all'interno del mio lavoro la nozione di *emotional practice* non sia richiamata e applicata in modo puntuale, essa è utilizzata all'interno della sezione dedicata alle epigrafi beneventane come strumento interpretativo. Più in particolare si vuole sottolineare come tali iscrizioni funebri fossero

³⁴ M. SCHEER, *Are Emotions a Kind of Practice (and is that What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*, in «History and Theory» 51, n. 2 (2012), p. 209.

³⁵ Ibid. pp. 209-217.

inserite all'interno di un contesto più ampio, ovvero quello relativo alle pratiche ritualizzate e collettive di lutto e commemorazione della comunità longobardo-beneventana, che osservo in quanto *emotional practices* e, più precisamente, come *mobilizing practices*.

Infine, un ulteriore concetto utilizzato nel corso dell'analisi è quello di *emotional community* coniato da Barbara Rosenwein.³⁶ In generale, la nozione di *emotional community* è impiegata soprattutto per riferirsi a dei gruppi di individui – geograficamente vicini o meno – che condividono una serie di credenze, giudizi, valori e norme comuni relative alle emozioni. In questo caso specifico, con comunità emotiva ci si intende riferire alle comunità di lettori di Paolo Diacono – principalmente i Carolingi e i Longobardi di Benevento –, senza tuttavia avere la presunzione di esaminare, a partire unicamente dai testi di Paolo, tutte le loro caratteristiche. Il mio scopo è piuttosto quello di comprendere come le due comunità emotive pensavano, nominavano, percepivano, giudicavano positivamente o negativamente il dolore all'interno di particolari contesti e come tale emozione potesse essere eventualmente utilizzata a scopi ideologici, propagandistici, edificanti e pedagogici.

3.2 Oltre l'approccio lessicale: l'analisi "in situazione" e gli *emotional scripts*

Rintracciare nei testi il vocabolario emotivo legato al dolore rappresenta senza dubbio un punto fondamentale di partenza per avere un'idea generale su ciò che era considerato emotivo o meno. Tuttavia, tale analisi deve essere corroborata da altre metodologie in grado di cogliere i significati specifici di un'emozione all'interno del contesto in cui viene descritta. Come infatti ha notato Robert Kaster, circoscrivere l'indagine storica ad una mera analisi sul lessico emotivo risulta essere non soltanto insufficiente, ma anche estremamente problematico per almeno tre ragioni:

«First, there is often little reason to think that one's own sorting would match that of other English speakers (to say nothing of French-speakers, German-speakers, . . .), not just because there are very frequently insufficient clues in a given context to provide a sound basis for one's own sorting but especially because it is highly likely that no two English-speakers (et al.) will sort aversion vs. disgust vs. contempt vs. scorn in quite the same way. (Numerous conversations on the point leave me in no doubt of this.) More important, such an approach only tends to replicate the impression conveyed by the lexica, that in any given place *fastidium* can mean only one of those sorted senses, that it just is disgust but not disdain or choosiness at the same time. (This is certainly false.) Finally, and most important, the approach does not even touch the core problem: while my version of English might do its sorting this way and that, the Romans expressed no difference, no explicit sorting of any kind. It was all *fastidium* to them. We can take this last fact, then, to suggest that the Romans mapped this corner of their emotional terrain differently, including under the

³⁶ Per un approfondimento puntuale su questo concetto si veda: Cap. I.2, paragrafo 3.

single heading *fastidium* a cluster of affective experiences that we (English-speakers) currently distinguish by a variety of terms, and the different sort of mapping that *fastidium* accomplishes will be a recurrent feature, in one way or another, of all the other emotion-talk that will engage us».³⁷

In ultima sintesi, l'approccio lessicale presenta alcuni limiti oggettivi. Se infatti ci si limitasse a esaminare unicamente le parole che denotano un'emozione, non solo nei testi si individuerebbero un numero assai ristretto di emozioni, ma sarebbe pressochè impossibile stabilire con esattezza che cosa rappresenti e/o esprima un determinato stato emotivo nel contesto specifico in cui è evocato. Inoltre, soprattutto nelle fonti altomedievali, gli autori tendono a utilizzare molti termini emotivi in modo indifferenziato, ossia come sinonimi. Certamente l'approccio lessicale offre un'indicazione generale sul contenuto dell'affetto provato, ma non è sufficiente per coglierne le sfumature. Di conseguenza, un'analisi focalizzata unicamente sul lessico non è in grado di stabilire il significato preciso di quel determinato stato emotivo. Nella mia ricerca ho perciò deciso di integrare l'approccio lessicale con altri due strumenti metodologici che sono in grado di eludere le problematiche finora sollevate: quello della lettura in "situazione" e quello dell'*emotional script*.

Nira Pancer ha argomentato che per cogliere le diverse sfaccettature di un'emozione è necessario anzitutto contestualizzarla, ossia leggerla sempre "in situazione".³⁸ Ciò significa ricostruire l'universo emotivo del personaggio coinvolto sulla scena, esaminando «le groupe social auquel il appartient, les attributs et caractéristiques que l'auteur lui prête, son parcours individuel reconstitué à partir de fragments biographiques glanés au cours de la lecture (ses actions et comportements passés, ses relations avec les autres, son tempérament)» e, contemporaneamente, «il faut restituer le déroulement des événements, la dynamique des interactions sociales et/ou des relations rituelles dans laquelle l'émotion apparaît».³⁹ La contestualizzazione implica a sua volta l'esaminare lo stato emotivo (in questo caso il dolore) all'interno di una sorta di "scenario" – o, come si spiegherà meglio a breve, copione – che è composto da diversi elementi, quali il prologo e l'epilogo (cause ed effetti di una data situazione), il gli attori coinvolti sulla scena (con particolare attenzione al genere e all'appartenenza sociale, religiosa ed etnica), la situazione specifica (come il lutto o la vendetta), l'ambiente (il luogo fisico), il pubblico (a chi si rivolge l'autore o il personaggio sulla scena) e gli oggetti materiali coinvolti sulla scena. Oltre a ciò, lo "scenario" può comprendere anche le credenze, i desideri e le aspettative (dimensione psicologica) che accompagnano l'attore emotivo, le

³⁷ R. A. KASTER, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005, pp. 7-8.

³⁸ N. PANCER, *Les hontes mérovingiennes: essai de méthodologie et cas de figure*, in «Rives Méditerranéennes», Vol. 31 (2008), pp. 2-12.

³⁹ Ibid. *Histoire des émotions et bricolage méthodologique dans la littérature altimédiévale*, in «Le Moyen Âge», Vol. 126, no. 3-4 (2020), p. 472.

emozioni coinvolte, le reazioni fisiche con le rispettive gestualità, le espressioni verbali e facciali e, infine, i comportamenti messi in atto.

Al fine di cogliere la pluralità di esperienze che Paolo Diacono categorizza sotto l’etichetta “dolore”, è preferibile esplorare questa categoria a partire dagli elementi che la definiscono anziché da concettualizzazioni aprioristiche. Infatti, secondo Robert Kaster, un termine emotivo non è altro che «the lexicalized residue of what happens when the data of life are processed in a particular way — through a sequence of perception (sensing, imagining), evaluation (believing, judging, desiring), and response (bodily, affective, pragmatic, expressive) — to produce a particular kind of emotionalized consciousness, a particular set of thoughts and feelings».⁴⁰ L’emozione propriamente intesa consiste nell’intero processo e in tutti i suoi elementi costitutivi: tale insieme per lo storico è ciò che costituisce un *emotional script*, ovvero «the little scenarios that we play out, as sequences of cause and effect, of perception, evaluation, and response—when we experience any emotion».⁴¹ Nira Pancer ha definito i copioni emotivi come: «de routines mentales prédisposant les acteurs à ressentir certaines émotions lorsqu’ils sont confrontés à certaines configurations d’événements».⁴² In altre parole, all’interno delle fonti narrative un *emotional script* si presenta come un pattern narrativo standardizzato composto da una catena di eventi, di interazioni sociali e di elementi ricorrenti che descrive una situazione ben nota all’autore e al suo pubblico. Ogni qual volta nel testo si ripresenti la medesima configurazione di eventi, gli attori emotivi coinvolti tenderanno a provare alcune emozioni specifiche che l’autore può o meno esplicitamente menzionare. Per esempio, la Pancer ha abbozzato uno degli *script* relativi alla rabbia che riguarda la difesa dell’onore maschile in epoca merovingia: «lorsqu’un étranger de statut égal au mien (Amalaric est roi au même titre que Childebert) menace l’un de mes proches (Clothilde), et a fortiori lorsqu’il porte atteinte à la vie de l’un d’eux, moi, le roi Childebert, je me dois, en homme d’honneur, de manifester haut et fort ma colère [...]».⁴³

Sviluppata dalla psicologia cognitivista e utilizzata in modi differenti in relazione al settore disciplinare di riferimento⁴⁴, la nozione di copione emotivo ha cominciato a conoscere grande fortuna anche tra gli storici delle emozioni, sebbene attualmente tale metodologia sia applicata in modo piuttosto flessibile e talvolta a partire da presupposti teorici divergenti tra loro.⁴⁵ Per esempio, Sif

⁴⁰ KASTER, *Emotion, Restraint, and Community* cit., p. 8.

⁴¹ Ibid. p. 29.

⁴² PANCER, *Les hontes mérovingiennes* cit., p. 8.

⁴³ Ibid. *Histoire des émotions* cit., p. 480.

⁴⁴ La nozione di *script* è stata sviluppata in ambito psicologico da R. Schank e R. Abelson. Uno *script* è definito come una «predetermined, stereotyped sequence of actions that defines well-known situations», che le persone utilizzano per orientarsi e interpretare una situazione a loro già nota. Schank e Abelson per esempio parlano dello *script* del ristorante, il quale coinvolge la tipica sequenza di eventi che si verificano quando una persona ordina da bere in un ristorante: trovare un posto a sedere, leggere il menu, ordinare bevande dal personale di servizio etc. R. C. SCHANK, R. P. ABELSON, *Script, Plans, Goals and Understanding: an Inquiry into Human Knowledge Structures*, Hillsdale 1977, p. 41.

⁴⁵ Si veda per esempio: S. RÍKHARÐSDÓTTIR, *Emotion in Old Norse Literature: Translations, Voices, Contexts*, Woodbridge 2017; S. MCNAMER, *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, Philadelphia 2010; D.

Ríkhardsdóttir ha preferito parlare di *emotive script* anziché di *emotional script* poiché il secondo porrebbe l'attenzione sulle emozioni umane "reali" studiate dalla psicologia, mentre il primo privilegierebbe la rappresentazione discorsiva e testuale del comportamento emotivo. Secondo la storica islandese, gli *emotive scripts* non solo «bear testimony to certain literary conventions that may or may not be substantiated by similar behaviour patterns within the socio-cultural context», ma anche «dictate the rules for emotional behaviour within any given text, utilising narrative structures, verbal or behavioural cues and context to convey those rules to the reader».⁴⁶ Tali copioni possono infatti includere «emotional words [...] narrative arrangement, scene construction, gestures, somatic indicia [...] verbal coding and repertoire of actions associated with emotional responses».⁴⁷ Concepiti come un'insieme, tali elementi sono «coded into the cultural parameters and presumptions of any given culture and reflected or reproduced in its cultural products (including literature), thereby becoming emotive scripts».⁴⁸ Infine, gli *emotive scripts* non sono strutture statiche, ma mutano in relazione al contesto socio-culturale e alle aspettative sociali e comportamentali di una data comunità. Nel corso della sua esistenza un individuo può quindi adottare un copione piuttosto che un altro sulla base di una molteplicità di fattori personali e sociali (per esempio l'età, il genere, lo status sociale o l'appartenenza etnica) o contestuali (come la situazione politica specifica, il contesto pubblico o privato). Sebbene gli elementi narrativi e discorsivi evidenziati dalla storica islandese costituiscano parte integrante della presente analisi e io concordi con l'idea che i copioni emotivi siano strutture flessibili influenzate dalla cultura, all'interno della ricerca ho tuttavia preferito utilizzare il termine *emotional script* così come definito da Kaster o dalla Pancer per evitare di generare nel lettore l'idea che esista una dicotomia tra "emozioni reali" ed "emozioni rappresentate" nelle fonti; una divisione che, come ho già detto, è solo apparente.

L'utilizzo della metodologia dell'*emotional script* può risolvere una problematica piuttosto comune all'interno delle fonti narrative altomedievali, ovvero quella relativa al fatto che l'autore non sempre menziona esplicitamente le emozioni all'interno degli eventi che descrive. Di fronte a tale mancanza, la Pancer ha suggerito di coniugare l'idea di *script* della psicologia cognitivista e quella di *emotional script*: «En conjuguant les notions de script (interprétation d'une séquence d'événements et des comportements à adopter dans telle ou telle situation) et de script émotionnel (les attitudes et les émotions à ressentir ou à montrer dans cette même situation), l'historien se donne les moyens de

J. R. GREY, *The Agony of Despair: Pain and the Cultural Script of Infanticide in England and Wales, 1860–1960*, in *Pain and Emotion in Modern History*, ed. by R. Boddice, New York 2014, pp. 204-219.

⁴⁶ RÍKHARDSDÓTTIR, *Emotion* cit., p. 28.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid. pp. 28-29.

suppléer au silence des sources». ⁴⁹ Riprendendo l'idea dello psicologo cognitivista Nico H. Frijda, ⁵⁰ secondo il quale in ogni emozione   insita una tendenza all'agire, la storica israeliana ha argomentato che sia possibile pensare anche il contrario: di fronte a una determinata azione (o comportamento) svolta in un preciso contesto, l'attore emotivo tender  a provare una specifica emozione. In altre parole, esiste una diretta corrispondenza tra situazione particolare, azione/comportamento ed emozione, tanto da formare nei testi dei *pattern* ricorrenti. Qualora una fonte dovesse presentare un aneddoto troncato e/o incompleto, si dovr  anzitutto identificare gli *scripts* a partire dal testo stesso. Si tratta, in breve, di ricostituire una tassonomia di schemi narrativi a partire inizialmente dalle occorrenze di una data parola emotiva (per esempio *dolor*). In seguito, occorre indagare quali sono le analogie tra le situazioni in cui   menzionato il termine *dolor* per individuare una serie di congruenze di diversa tipologia – per esempio cause ed effetti, comportamenti, dinamiche sociali, risposte psicosomatiche – che sono state collettivamente categorizzate da Paolo Diacono sotto l'etichetta *dolor*. Quando un determinato copione emotiva   in atto   perci  possibile ipotizzare la presenza di specifica emozione e che l'autore e il suo pubblico la diano per scontata anche se essa non viene esplicitamente menzionata in quanto familiare a quello specifico contesto culturale. Naturalmente ci  non significa che non possano sussistere delle variazioni all'interno dei copioni emotivi o che lo stesso silenzio non possa essere valorizzato (talvolta il silenzio stesso costituisce un copione emotiva).

I copioni emotivi presenti nelle fonti narrative sono strutture flessibili che l'autore pu  talvolta manipolare al fine di rispondere a determinati scopi. Come infatti notato dalla R khardsd ttir, nei testi esistono generalmente due tipologie di copioni emotivi: «descriptive – in the sense that they reflect communally held values and conventionalised emotional behaviours – or prescriptive – in the sense that they introduce or institute new behavioural patterns or mentalities into their respective reading communities». ⁵¹ Quest'ultimi, possono introdurre dei codici di comportamento emotivo attraverso la loro rappresentazione letteraria, informando perci  il pubblico sul come si deve agire (o si dovrebbe agire) all'interno di una determinata situazione o in relazione al proprio genere o status sociale. Oltre a poter eventualmente imporre nuovi comportamenti emotivi, i copioni di tipo prescrittivo possono diventare delle modalit  consolidate e riconoscibili da una medesima comunit  emotiva attraverso cui si rappresentano specifici eventi in cui gli individui agiscono. Nel mio lavoro ho inteso prestare particolare attenzione all'aspetto prescrittivo dei copioni, evidenziando come i codici emotivi e comportamentali contenuti all'interno dei testi siano influenzati da specifiche esigenze (per esempio politiche o ideologiche) o aspettative sociali legate al genere o allo status sociale.

⁴⁹ PANCER, *Les hontes mérovingiennes* cit., p. 3.

⁵⁰ N. H. FRIJDA, *The Emotions*, Cambridge 1986, pp. 69-73.

⁵¹ RÍKHARDSDÓTTIR, *Emotion* cit., p. 29.

Infine, occorre rimarcare che in questa mia ricerca il concetto di *emotional script*, inteso come metodo per individuare degli schemi narrativi standardizzati che presentano dei pattern emotivi e comportamentali ricorrenti, è applicato in modo sistematico soprattutto per quanto riguarda le opere storico-letterarie di Paolo Diacono e, più in particolare, l'*H.L.* e in parte l'*H.R.* Per quanto concerne invece i carmi funebri, non si vogliono rintracciare dei pattern narrativi complessi e ricchi di dettagli come quelli contenuti nei testi storico-letterari. Quest'ultimi, infatti, presentano una struttura e una tipologia di scrittura che permette più facilmente questo tipo di operazione rispetto agli epitaffi. Piuttosto, all'interno dei *carmina* dedicati ai Carolingi e ai Longobardi di Benevento, la nozione di copione emotiva è utilizzata per riferirsi alla modalità secondo la quale una determinata comunità emotiva – la corte di Carlo Magno o la corte beneventana – si aspettava che un particolare individuo dovesse (o avrebbe dovuto) comportarsi dal punto di vista emotivo, manifestando una particolare emozione piuttosto che un'altra. In altre parole, da un lato si tratta di rintracciare soprattutto gli aspetti prescrittivi e normativi dei copioni emotivi che gli attori emotivi mettono in scena all'interno di specifiche situazioni (in questo caso il lutto). Dall'altro lato si vuole comprendere come tali copioni rispondessero a determinati scopi da parte dell'autore e del suo pubblico (per esempio esaltare la figura del buon *pater familias* addolorato). Per quanto riguarda invece la *V.G.*, si intende esaminare una serie di "scenari" attraverso un confronto sistematico tra il testo di Paolo Diacono e quello delle sue fonti principali – in particolare Beda, Gregorio di Tours e Gregorio Magno –, all'interno dei quali compare una determinata sfumatura del concetto di dolore. Benché anche in questo caso non si cerchi di ricostruire una tassonomia di schemi narrativi poiché la tipologia della fonte non permette di compiere questo tipo di operazione complessa, si vuole evidenziare come Paolo Diacono presenti alcuni modelli di dolore virtuoso che, entro certi aspetti, potrebbero essere interpretati come dei codici emotivi comportamentali prescrittivi (e perciò come dei veri e propri copioni emotivi prescrittivi) verso cui il pubblico dell'opera avrebbe potuto (o dovuto) tendere. Infine, nel *Liber* si intende sottolineare come i vescovi di Metz – così come la stirpe di Arnolfo che avrebbe in seguito governato sul regno dei Franchi – sembrano incarnare un modello esemplare di condotta morale, emotiva e un comportamentale basato sull'esercizio della *compassio*, della *caritas* e della *pietas* che rispondeva a specifici obiettivi politici e ideologici del committente e del pubblico dell'opera.

4. Limiti della ricerca e contenuto dei capitoli

Desidero infine mettere in luce i limiti e le lacune che questa ricerca presenta. In primo luogo, la ricerca si limita ad indagare una specifica prospettiva sull'esperienza del dolore che è quella di un diacono che lavorò presso due corti dell'VIII secolo e che, nella quasi totalità dei casi, scrisse su

committenza. Di conseguenza, qualsiasi altro punto di vista su come tale esperienza fosse percepita, pensata e giudicata è stata esclusa. Inoltre, in questo lavoro ho esaminato unicamente le opere di Paolo Diacono e un numero ristretto di testi composti da suoi contemporanei o predecessori, escludendo di conseguenza un'analisi più articolata che coinvolga una molteplicità di autori tra loro coevi al fine di ricostruire una rete di significati attribuiti al dolore molto più estesa. I risultati ottenuti dalla ricerca non possono perciò essere generalizzati e/o utilizzati come la sola e unica fonte di informazione per descrivere comunità emotive complesse quali per esempio la corte carolingia e quella longobardo-beneventana. In relazione a queste è stato possibile offrire solo alcune indicazioni su quali ruoli e accezioni le due comunità hanno conferito all'esperienza del dolore. Al fine di sviluppare un quadro più esaustivo, saranno perciò necessari ulteriori studi che dovranno includere una molteplicità di scrittori e di testi.

Una prima parte del mio lavoro ha l'obiettivo di ricostruire, a partire dagli anni Ottanta, il dibattito storiografico attorno alla figura di Paolo Diacono, con particolare attenzione alla sua vicenda biografica e agli scambi epistolari tra Paolo, Pietro di Pisa e Carlo Magno e tra Paolo e l'abate di Monte Cassino, Teodemaro. In seguito, si intende presentare in modo esaustivo la nascita del settore storiografico della storia delle emozioni a partire dai suoi precursori negli anni Quaranta, passando poi per la sua sistematizzazione ufficiale nei primi anni Duemila, fino a giungere ai suoi più recenti sviluppi. Infine, un'ampia sezione è dedicata a ripercorrere i maggiori studi sul dolore da un punto di vista storiografico, i quali, inevitabilmente, sono stati influenzati dalle teorie e dai modelli elaborati dalle scienze mediche, dalla psicologia e dalle neuroscienze. La sezione offre anche una breve panoramica sulla nozione di dolore nel contesto altomedioevale.

Lo studio sull'esperienza dolorosa nelle opere di Paolo Diacono inizia con l'analisi sui lutti di Carlo Magno, focalizzandosi soprattutto sui rapporti familiari (genitori-figli e marito-moglie) descritti all'interno degli epitaffi composti da Paolo Diacono e da altri membri della corte carolingia. Lo studio sui carmi funebri include anche l'analisi dei *carmina* dedicati al *princeps* di Benevento Arechi e ai suoi due figli, Romualdo e Grimoaldo III. La ricerca prosegue con un capitolo dedicato all'esperienza dolorosa all'interno della *V.G.* e del *Liber*, con particolare attenzione alle figure di papa Gregorio Magno e del vescovo Arnolfo di Metz. All'interno di tale capitolo particolare enfasi è posta sul concetto cristiano di dolore, sulla relazione tra dolore e santità e tra dolore, penitenza e confessione e, infine, sull'importanza dell'esercizio della carità, della pietà e della compassione. Il capitolo successivo si concentra sull'emozione del *dolor* in relazione all'*ira* e alla vendetta all'interno dell'*H.L.* Obiettivo principale di tale sezione è comprendere il ruolo e il significato specifico di tale stato d'animo, che può essere equiparato a una sorta di "rabbia dolorosa". L'ultimo capitolo è dedicato alle lacrime e al pianto; due manifestazioni emotive che ricorrono in alcuni episodi dell'*H.R.*,

dell'*H.L.* e della *V.G.* Le lacrime sono anzitutto esaminate in relazione al lutto nell'*H.L.* Successivamente si esamina il ruolo delle lacrime di supplica, a partire dallo studio di alcuni casi narrati nell'*H.R.* e nell'*H.L.* Il fenomeno del pianto, così come quello della compunzione, è infine analizzato all'interno dell'orazione gregoriana del 590, con particolare attenzione alla pratica della confessione e della penitenza.

Nella conclusione sono esposti e analizzati i risultati ottenuti attraverso un'ottica comparativa che consiste nel confrontare tra loro le opere di Paolo Diacono. Più in particolare, ho voluto evidenziare le diverse concettualizzazioni, modalità espressive e funzioni attribuite all'esperienza dolorosa in relazione al pubblico di riferimento e alle differenti caratteristiche del personaggio che lo prova, quali per esempio il genere o lo status sociale. Inoltre, ho voluto sottolineare quali sono le somiglianze e le differenze relative alla narrazione del dolore all'interno delle opere dedicate al pubblico carolingio e quelle destinate alla corte di Benevento.

Infine, ho cercato di rispondere alla domanda fondamentale intorno a cui ruota la ricerca stessa: che ruolo hanno avuto il dolore e le emozioni a esso correlate nella vita e nelle opere di Paolo?

I. Paolo Diacono, le emozioni e il dolore. Lo stato dell'arte

I.1 Profilo biografico di Paolo Diacono

Sebbene le attività e gli spostamenti di Paolo Diacono siano relativamente noti agli studiosi, ricostruire la sua vicenda biografica è un'operazione certamente complessa. Infatti, non solo esistono delle difficoltà dovute alla mancanza di informazioni su specifiche fasi della vita di Paolo, ma anche la stessa interpretazione delle fonti disponibili risulta essere problematica. Nel corso del tempo tali questioni biografiche irrisolte hanno dato origine, oltretutto a numerosi dibattiti tra gli esperti, a una serie di teorie speculative – talvolta basate su presupposti piuttosto fragili – su quando e dove lo storico longobardo potrebbe essere stato in determinati periodi della sua vita. Benché nella maggior parte dei casi tali ipotesi non abbiano portato ad alcuna soluzione totalmente esaustiva, esse risultano essere tuttavia importanti in quanto permettono di comprendere come Paolo Diacono possa essere letto, interpretato e talvolta giudicato in modi molteplici e totalmente differenti fra loro. Il paragrafo seguente tratterà la complessa vicenda biografica dell'autore con lo scopo di ricostruirne le tappe fondamentali attraverso un dialogo tra le informazioni fornite da egli stesso e dai suoi contemporanei e le principali ipotesi – più o meno accreditate – della storiografia precedente.

Paolo Warnefrido, conosciuto con il nome di Paolo Diacono, nacque a Cividale del Friuli in un anno collocabile tra il 720 e il 730.⁵² Egli proveniva da una famiglia di origine nobile⁵³ che giunse in Italia durante la prima occupazione longobarda (c. 568 – 569), come testimoniato dallo stesso scrittore in *H.L.* IV, 37.⁵⁴ Considerato il suo lignaggio, è probabile che Paolo entrò inizialmente in contatto con i duchi del Friuli per poi trasferirsi presso la corte regia di Pavia, all'interno della quale si era da poco insediato come sovrano re Ratchis (744 – 749 / 756 – 757), anch'egli di origine friulane. La presenza dello scrittore longobardo presso la corte pavese è brevemente accennata in *H.L.* II, 28: in tale passaggio, infatti, egli afferma di aver visto personalmente re Ratchis tenere in mano la coppa

⁵² Walter Goffart ha suggerito la seconda metà del 720 (GOFFART, *The Narrators* cit., p. 334), mentre Ludwig Bethmann preferì indicare il 730 c. (L. BETHMANN, *Paulus Diaconus Leben und Schriften*, in «Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde» 10 (1849), p. 255, n. 2).

⁵³ Di tale nobiltà vi è traccia all'interno della supplica in versi che Paolo rivolse a Carlo Magno (c. 782), la quale aveva lo scopo di persuadere il sovrano a liberare il fratello Arechi, reo di aver partecipato alla rivolta del 776 contro la dominazione franca in Italia. All'interno della supplica, lo scrittore sottolinea con toni drammatici non solo la sottrazione degli averi e la miseria della moglie del fratello, ma soprattutto la perdita del rango nobiliare (vv. 20-21). PAOLO DIACONO, *Versus Pauli ad regem precando*, cit. pp. 47-48; K. NEFF, *Die Gedichte des Paulus Diaconus*, Monaco 1908, pp. 53-55.

⁵⁴ PAOLO DIACONO, *H.L.* IV, 37, p. 128. All'interno di tale brano Paolo ricostruisce la sua genealogia risalendo all'indietro di due secoli: anzitutto vi è il suo trisavolo (*abavus*) Leupchis venuto in Italia con Alboino, il quale generò Lopichis (*provaus* di Paolo) dal quale, a sua volta, nacque Arechi, nonno di Paolo. Da Arechi nacque Warnefrit, il quale generò insieme a Teodolinda Paolo (Warnefrit) e Arechi. Nel descrivere la sua genealogia, l'autore longobardo probabilmente mancò una generazione che verosimilmente potrebbe essere collocare tra il nonno del diacono, Arechi, e i predecessori.

a forma di cranio che re Alboino servì alla moglie Rosmunda durante il banchetto di Verona.⁵⁵ A Pavia Paolo fu allievo di un certo Flavino⁵⁶, maestro di grammatica, disciplina della quale divenne a sua volta maestro. Durante questi anni egli ricevette una solida educazione classica che gli permise di acquisire un'ampia cultura – grammatica, letteraria, storica, scientifica, giuridica – che gli permise di leggere e comprendere la complessità del suo presente. A tale formazione classica si aggiungeva quella legata agli studi sacri, con particolare attenzione alle opere di carattere storico, documentario e omiletico.⁵⁷ Più incerto è se studiò realmente il greco, lingua della quale egli pare aver appreso solo i rudimenti a scuola.⁵⁸ È inoltre probabile che Paolo ricevette il suo diaconato nei medesimi anni della sua formazione pavese.⁵⁹ Infine, a questo periodo risale probabilmente uno dei primi componimenti dello scrittore longobardo, il quale è dedicato al lago di Como.⁶⁰ Nonostante la scarsità di fonti relative agli anni pavesi, è ragionevole pensare che Paolo trascorse un periodo piuttosto significativo presso la corte di re Ratchis e forse del suo successore, Astolfo (749 – 756). Non vi è tuttavia alcuna testimonianza su dove egli fosse durante il primo intervento franco in Italia a metà degli anni Cinquanta dell'VIII secolo.

1. Paolo Diacono tra Benevento e Monte Cassino

A partire dal 763 Paolo Diacono cominciò a intrattenere dei rapporti con la corte beneventana di Arechi (c. 734 – 787) e Adelperga, figlia del sovrano longobardo Desiderio (756 – 774). Quest'ultimo aveva nominato il friulano Arechi duca di Benevento nel 758 in sostituzione al ribelle duca Liutprando e ne aveva dato in sposa la figlia al fine di promuovere «un agire solidale di una dinastia dislocata sui diversi territori italiani».⁶¹ All'interno del carme acrostico del 763 dedicato ad Adelperga, Paolo offre un'immagine positiva del *regnum Langobardorum* di Desiderio, Adelchi, Arechi e Adelperga. Durante la prima fase del suo governo, gli sforzi di re Desiderio si erano infatti

⁵⁵ PAOLO DIACONO, *H.L.* II, 28, p. 85.

⁵⁶ Su Flavino si accenna al fatto che lo zio di quest'ultimo era stato onorato per il suo sapere da un re precedente (probabilmente Liutprando). PAOLO DIACONO, *H.L.* VI, 7, p. 167.

⁵⁷ Sulla cultura classica e religiosa acquisita da Paolo durante gli anni pavesi si veda: L. CAPO, *Introduzione*, in *Storia dei Longobardi*, a cura di L. Capo, Roma 2013, pp. ixx-xx.

⁵⁸ Come infatti egli ammette in un componimento destinato a Carlo Magno: «*Graiam nescio loquellam [...] tres aut quattuor in scolis quas didici syllabas [...]*» PAOLO DIACONO, *Versus Pauli*, in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, cit., pp. 49-50; K. NEFF, *Die Gedichte* cit., pp. 64-68.

⁵⁹ GOFFART, *The Narrators* cit., p. 335.

⁶⁰ PAOLO DIACONO, *In laudee Larii lacu*, in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, cit., pp. 42-43; NEFF, *Die Gedichte* cit., pp. 4-6. Si vedano anche: F. STELLA, *La poesia carolingia*, Firenze 1995, pp. 357-359 e M. GIOVINI, «*Quel ramo del lago di Como*» visto da Paolo Diacono, in «*Maia*» 49 (1997), pp. 122-123, n. 15.

⁶¹ G. GANDINO, *La dialettica tra il passato e il presente nelle opere di Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono e il Friuli altomedievale (secc. VI - X); atti del XIV Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, Cividale del Friuli - Bottenicco di Moimacco, 24 - 29 settembre 1999 (Vol. 1-2)*, a cura di P. Chiesa, Spoleto 2001, p. 68.

rivolti alla stabilizzazione del regno attraverso una politica di mediazione con gli attori politici interni ed esterni a esso, permettendo così all'Italia di godere di un periodo di pace.⁶²

A Benevento è probabile che Paolo si occupò di curare l'istruzione di Adelperga.⁶³ Per sua esplicita richiesta scrisse infatti l'*H.R.*, continuazione del *Breviarium ab Urbe condita* dello storico romano Eutropio che, a detta della duchessa, risultava essere troppo breve e privo di riferimenti religiosi. Nella lettera dedicatoria premessa all'*H.R.*, Paolo afferma non solo di aver proseguito la narrazione fino ai tempi di Giustiniano, ma che di aver inserito delle notizie di storia sacra per compiacere l'allieva, promettendole inoltre di continuare l'*H.R.* fino «*ad nostram usque aetatem*»⁶⁴ se il materiale glielo consentirà. La dedica presenta alcuni passaggi problematici dal punto di vista interpretativo che saranno approfonditi successivamente.⁶⁵ Ciò su cui occorre invece concentrare l'attenzione è il fatto che nella lettera Paolo si qualifichi come «*exiguus et supplex*».⁶⁶ Secondo Walter Goffart, tale formula potrebbe suggerire che il diacono avesse già indossato l'abito monastico prima del 774.⁶⁷ Più recentemente, Rosamond McKitterick ha invece argomentato che l'epiteto utilizzato da Paolo rappresenta in realtà solo un segno di deferenza consuetudinario dell'VIII secolo e che, di conseguenza, esso non può di per sé costituire la prova definitiva della monacazione dello scrittore.⁶⁸ Più in generale, l'entrata di Paolo nel monastero di Montecassino costituisce uno dei principali nodi irrisolti della sua vicenda biografica. Infatti, benché quasi tutti gli studiosi siano concordi nell'affermare che egli divenne effettivamente un monaco benedettino⁶⁹, è difficile stabilire con esattezza quando e soprattutto perché ciò avvenne. Su tale questione sono state avanzate alcune

⁶² PAOLO DIACONO, *Versus Pauli Diaconi de annis a principio*, in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, cit., pp. 35-36; NEFF, *Die Gedichte* cit., pp. 9-10.

⁶³ Secondo Georg Waitz, Paolo avrebbe personalmente accompagnato Adelperga in Meridione (G. WAITZ, *Pauli historia Langobardorum*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, I, a cura di G. Waitz, Hannover 1878, p. 14), mentre Belting ha ipotizzato che il diacono fu il precettore di Adelperga (H. BELTING, *Studien zum beneventanischen Hof im 8. Jahrhundert*, in «*Dumbarton Oaks Papers*» 16 (1962), pp. 164-169). Secondo Janet Nelson, Paolo potrebbe aver seguito Adelperga a Benevento in occasione del suo matrimonio con il duca Arechi (J. NELSON, *Making a difference in eighth century politics: the daughters of Desiderius*, in *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History*, ed. by A. C. Murray, Toronto 1998, p. 176). Più recentemente, Capo ha invece argomentato che non vi è alcuna notizia sul fatto che Paolo fosse già stato pedagogo della figlia del re a Pavia e/o che fosse stato in stretti rapporti con la corte di Desiderio (CAPO, *Introduzione* cit., p. xxxii).

⁶⁴ PAOLO DIACONO, *H.R.*, p. 4.

⁶⁵ Si veda il Cap. V.2.

⁶⁶ PAOLO DIACONO, *H.R.*, p. 4.

⁶⁷ Secondo Goffart, infatti, «its emphatic humility almost certainly identifies him as a monk». Inoltre, lo status di monaco avrebbe garantito a Paolo la tranquillità e le risorse necessarie per la sua attività letteraria. GOFFART, *The Narrators* cit., pp. 337-338.

⁶⁸ R. MCKITTERICK, *Paolo Diacono e i Franchi: il contesto storico e culturale*, in *Paolo Diacono, un scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno internazionale di studi, 6-9 maggio 1999*, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 15-16.

⁶⁹ Una visione alternativa è stata presentata in R. MCKITTERICK, *Paul the Deacon and the Franks* in «*Early Medieval Europe*» 8 (1999), pp. 325-326. McKitterick sostiene che gli stretti legami di Paolo con il monastero di Montecassino non implicano necessariamente che egli avesse indossato l'abito monastico. Infatti, non era inusuale che nell'VIII secolo molti personaggi pubblici trovassero rifugio in monastero (o venissero confinati in esso) a causa della situazione politica instabile, così come non era inconsueto che tali figure si ritirassero in monastero al termine della loro carriera.

ipotesi: la prima di esse vedrebbe il diacono seguire spontaneamente re Ratchis a Montecassino, luogo nel quale si era ritirato già nel 749 a seguito della sua prima deposizione (749), per poi tornarvi definitivamente nel 757.⁷⁰ Alternativamente, Paolo potrebbe essere entrato (volontariamente o forzatamente) in monastero a seguito della conquista del regno da parte di Carlo Magno (774)⁷¹ o della fallimentare rivolta del duca del Friuli Rotgaudo (776), alla quale avrebbe preso parte anche il fratello dello scrittore, Arechi.⁷² Un'altra ipotesi collocherebbe la monacazione di Paolo in corrispondenza al suo arrivo in Meridione (c. 763). La scelta di entrare in monastero sarebbe stata dettata da esigenze personali e spirituali, totalmente svincolate dalla situazione politica dell'epoca.⁷³ In relazione a quest'ultima ipotesi, Marios Constambeys ha infatti argomentato che «however tempting, it would be wrong to try to assume that it (i.e. la sua monacazione) was associated with a dateable incident», ma è altresì preferibile collocare tale avvenimento «in a broad context».⁷⁴ In tal proposito, la commossa lettera di Paolo indirizzata all'abate di Montecassino Teodemaro del 783 testimonia l'esistenza di uno stretto legame tra lo storico longobardo e la comunità di san Benedetto. Nella lettera, infatti, Paolo chiede all'abate di aggiornarlo sullo stato di salute dei suoi confratelli e di riferirgli inoltre i nomi di coloro che sono morti recentemente al monastero. Tra quest'ultimi, in base alle notizie giunte al diacono, pare esservi stato un confratello a cui egli teneva particolarmente, tanto da affermare che, se tale notizia si fosse rivelata vera, «*mei cordis partem non modicam abstulit secum*».⁷⁵ È perciò probabile che lo storico longobardo avesse intrattenuto dei rapporti con Montecassino già prima del 783, i quali si erano successivamente intensificati nel corso del tempo come testimoniato dalla lettera indirizzata a Teodemaro. Ciononostante, in mancanza di ulteriori informazioni, non è possibile stabilire con assoluta certezza né quando Paolo divenne monaco, né le reali motivazioni che lo spinsero a intraprendere tale scelta.

Infine, per quanto riguarda la produzione letteraria di Paolo, a questo primo periodo di permanenza nel Meridione risalgono probabilmente anche due *tituli* indirizzati ad Arechi – ambedue

⁷⁰ WAITZ, *Pauli historia* cit., p. 14; E. MENGhini, *Dello stato presente degli studi intorno alla vita di Paolo Diacono*, in «Bollettino della Società pavese di storia patria» 4 (1904), pp. 263-266.

⁷¹ «Paulus selbst hatte offenbar in dieser Situation 774, die auch für ihn als Vertrauten der Königsfamilie in der Gefangenschaft hätte enden können, Zuflucht in einem Kloster gesucht und damals erste Kontakte in Montecassino geknüpft». F. HARTMANN, *Vitam litteris ni emam, nihil est, quod tribuam Paulus Diaconus zwischen Langobarden und Franken*, in «Frühmittelalterliche Studien» 43 (2009), p. 76.

⁷² F. DAHN, *Paulus Diaconus*, Leipzig 1876, pp. 23-25; A. CRIVELLUCCI, *Di alcune questioni relative alla vita di Paolo Diacono storico de' Longobardi*, Rigoli 1900, p. 4, p. 10, pp. 16-17.

⁷³ GOFFART, *The Narrators* cit., p. 388: «For all one knows Paul's decision was spontaneous and wholly un-related to politics». CAPO, *Introduzione* cit., p. xxi: «Ma Paolo non identifica la condizione monastica con una causa politica [...] La scelta monastica di Paolo non comporta dunque passaggi di cambio politico, perché non si muove affatto su questo piano».

⁷⁴ M. COSTAMBEYS, *The monastic environment of Paul the Deacon*, in *Paolo Diacono: uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio, atti del convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli, Udine, 6-9 maggio 1999*, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 127-128.

⁷⁵ Ed. MGH, *Epistolae Karolini Aevi*, II, a cura di E. Dümmler, Berlino 1895, ep. 10, pp. 506-508; NEFF, *Die Gedichte* cit., pp. 71-73.

con un chiaro intento celebrativo e propagandistico – e il *Carme per le fortificazioni e gli edifici di Salerno*, all'interno del quale le nuove mura e gli edifici eretti dal duca a Salerno gareggiano per magnificenza con le mura e i templi di Roma.⁷⁶

2. Il 774 e il viaggio nel *regnum Francorum*

Nell'anno 774 Carlo Magno conquistò Pavia e assunse il titolo di *rex Langobardorum*, destinando così all'esilio re Desiderio, la regina Ansa e una delle loro figlie che aveva ripudiato qualche anno prima. Il principe Adelchi fu invece costretto a fuggire a Costantinopoli, dove cominciò a pianificare il suo ritorno in patria. Per il duca di Benevento Arechi la conquista della *Langobardia Maior* rappresentò l'occasione ideale per rafforzare la propria autorità politica sul ducato beneventano. Infatti, egli assunse il titolo di *princeps gentis Langobardorum*; titolatura che lo designava come il sovrano regionale di una realtà sostanzialmente autonoma. Ciononostante, perlomeno da un punto di vista teorico, l'autorità del *princeps* doveva essere sottoposta a quella di un superiore *rex* che, in questo caso, era il nuovo *rex Langobardorum*, Carlo Magno.⁷⁷ In un primo momento, probabilmente per calcolo politico, l'atteggiamento di Arechi verso il sovrano franco fu effettivamente neutrale⁷⁸ e solo in seguito si giunse a uno scontro tra le due fazioni.

Non è possibile stabilire con esattezza dove si trovasse Paolo Diacono nel 774, benché è alquanto probabile che già risiedesse a Montecassino. Quale sia stata la reazione dello scrittore di fronte alla conquista carolingia del *regnum Langobardorum* è altrettanto difficile da definire con certezza. Nel *Liber*, opera rivolta a un pubblico carolingio, Paolo narra che la presa del *regnum* fu sostanzialmente pacifica grazie alla lodevole *clementia* di Carlo Magno. Quest'ultimo, inoltre, riuscì ad aggiungere ai suoi domini, liberandoli dal giogo dei Longobardi, i Romani e la stessa città di Romolo. Il re carolingio s'impadronì dunque dell'intera Italia che resse con «*miti dominatione*».⁷⁹ Da un lato tale sintesi storica potrebbe essere interpretata come «impietosa verso i Longobardi e in sostanza è sincera, tanto che non sarà poi soggetta a revisioni o ritrattazioni. Paolo accetta la sconfitta perché il suo giudizio sugli ultimi tempi del regno è duro [...]».⁸⁰ Tuttavia, dall'altro lato, le parole del diacono potrebbero essere lette come quelle di un autore limitato nella propria libertà espressiva in quanto costretto ad accontentare le esigenze del proprio pubblico, ovvero i Carolingi.⁸¹ L'idea della

⁷⁶ Su queste composizioni e sulla presunta partecipazione di Paolo nel progetto politico-ideologico arechiano si veda: Cap. II.2, paragrafo 1.

⁷⁷ G. ZORNETTA, *Italia meridionale longobarda. Competizione, conflitto e potere politico a Benevento (secoli VIII-IX)*, Roma 2020, pp. 86-87.

⁷⁸ S. GASPARRI, *I duchi longobardi*, Roma 1978, pp. 98-99.

⁷⁹ PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 265.

⁸⁰ CAPO, *Introduzione* cit. p. xxxvii.

⁸¹ HARTMANN, *Vitam litteris ni emam* cit., p. 83.

conquista pacifica del *regnum* potrebbe dunque rispecchiare il punto di vista ufficiale della corte di Carlo Magno, la quale riproporrà successivamente la medesima versione degli eventi anche negli *Annales Regni Francorum* (*ArF*).⁸² Una spiegazione alternativa dei fatti si trova invece in *H.L.* V, 6: la sconfitta dei Longobardi non è legata all'intervento franco in Italia, bensì al loro allontanamento dalla vera fede e dagli insegnamenti del Cristianesimo. Una responsabilità, in sintesi, attribuibile alla stessa *gens Langobardorum*.⁸³ Come notato da Walter Pohl, il tono di Paolo nel raccontare la sconfitta finale dei Longobardi è certamente amaro, ma non tradisce un atteggiamento fieramente nazionalista cieco di fronte alle contraddizioni e le tensioni che attraversavano la storia della sua *gens*.⁸⁴

Un ulteriore avvenimento che coinvolse Paolo – benché probabilmente indirettamente – fu la rivolta contro Carlo Magno del 776 per iniziativa del duca del Friuli Rotgaudo⁸⁵ che lo stesso sovrano franco, secondo la versione rivisitata degli *ArF*, aveva nominato pochi anni prima.⁸⁶ Secondo quanto scritto nelle lettere di papa Adriano I (772 – 795), lo scopo dei congiurati – tra i quali, a detta del pontefice, vi sarebbero stati anche il duca di Benevento Arechi, il duca di Spoleto e quello di Chiusi, nonché l'arcivescovo di Ravenna e persino l'imperatore Costantino V – era quello di restituire il trono longobardo al suo legittimo erede, Adelchi, il quale, una volta sbarcato in Italia, avrebbe risalito la penisola insieme a un piccolo esercito bizantino.⁸⁷ In realtà, pare che le intenzioni del duca friulano non fossero animate da un reale sentimento di orgoglio e di rivalsa contro l'invasore franco, poiché prima del 774 la sua fedeltà a re Desiderio era stata assai precaria, se non del tutto assente.⁸⁸ Inoltre si potrebbero avanzare ragionevoli dubbi sulla veridicità delle parole del pontefice, costantemente e insistentemente alla ricerca di un pretesto per chiedere l'intervento di Carlo contro Benevento. In ogni caso la ribellione non coinvolse la *Langobardia Minor*, bensì solo alcuni territori della *Langobardia Maior*, e fallì ancor prima del suo inizio. Deposto il ribelle Rotgaudo e nominati dei *comites* franchi

⁸² *Annales Regni Francorum*, a. 774, in MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, VI, a cura di G. Pertz e F. Kurze, Hannover 1895, pp. 38-40.

⁸³ «*Veniet autem tempus, quando ipsum oraculum habebitur despectui, et tunc gens ipsa peribit. Quod nos ita factum esse probavimus, qui ante Langobardorum perditionem eandem beati Iohannis basilicam, quae utique in loco qui Modicia dicitur est constituta, per viles personas ordinari conspeximus, ita ut indignis et adulteris non pro vitae merito, sed praemiorum datione, isdem locus venerabilis largiretur*». PAOLO DIACONO, *H.L.* V, 6, pp. 146-147.

⁸⁴ W. POHL, *Paolo Diacono e la costruzione dell'identità longobarda*, in *Paolo Diacono: uno scrittore* cit., p. 423.

⁸⁵ Su Rotgaudo e la rivolta del Friuli si vedano: F. BORRI, *Troubled Times: Narrating Conquest and Defiance between Charlemagne and Bernard (774-818)*, in *Conflict and Violence in Medieval Italy 568-1154*, ed. by C. Heath, R. Houghton, Amsterdam 2021, pp. 125-130; S. GASPARRI, *The government of a Peripheral Area: The Carolingians and North-Eastern Italy*, in *After Charlemagne Carolingian Italy and its Rulers*, ed. by C. Gantner, W. Pohl, Cambridge 2021, pp. 85-86; GASPARRI, *I duchi longobardi* cit., pp. 71-72.

⁸⁶ *ArF*, a. 776, in MGH cit., p. 43. L'intera vicenda è riportata in *Ibid.*, pp. 42-45; EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, in MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumenti Germaniae Historici separatim editi*, 25, a cura di O. Holder-Egger, Hannover 1911, c. 6, p. 8; REGINO DI PRÜM, *Chronicon* s.a. 776, in MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, 50, a cura di F. Kurze, Hannover 1890, p. 50. Nelle fonti più tardive, si veda il racconto alternativo di Andrea da Bergamo: *Andreae Bergomatis Historia*, 4, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, 1, a cura di G. Waitz, Hannover 1878, p. 224.

⁸⁷ *Codex Carolinus*, 57, in MGH, *Epistolae Merovingi et Karolini aevi*, 3, a cura di W. Gundlach, Berlino 1892, pp. 582-583.

⁸⁸ BORRI, *Troubled Times* cit., pp. 125-126.

nelle città coinvolte nella rivolta, Carlo Magno si disinteressò ancora una volta delle richieste papali relative alla restituzione del patrimonio di san Pietro e preferì dedicarsi alla campagna contro i Sassoni.⁸⁹ Nel frattempo, in Friuli furono adottate misure repressive contro chiunque avesse appoggiato la rivolta, tra le quali, come si attesta in numerosi casi, la confisca dei beni.⁹⁰ Lo stesso fratello di Paolo Diacono, Arechi, fu catturato in quanto coinvolto nella rivolta e deportato in territorio franco. Egli fu inoltre spogliato dei propri beni, come testimonia lo stesso Paolo nella supplica che rivolse a Carlo Magno, databile tra fine del 782 e l'inizio del 783, per richiederne la liberazione.⁹¹ Scritta in forma di carne, all'interno di essa lo scrittore longobardo non solo informa il re dell'estrema condizione di povertà della cognata e dei nipoti, ma lamenta soprattutto la perdita del rango nobiliare.⁹² Commentando quest'ultimo aspetto, Walter Pohl ha notato come il tema della povertà e dei desideri materiali compaia piuttosto spesso negli scambi epistolari di Paolo, tanto che quest'ultimo potrebbe essere definito come un monaco non molto dedito alla vita ascetica e contemplativa, ma invece fortemente interessato alla ricerca di compensazioni terrene e contemporaneamente orgoglioso della propria erudizione e abilità letteraria.⁹³ Se perciò nella lettera a Teodemaro del 783 Paolo si autorappresenta come un membro della comunità di Montecassino, egli non sembra tuttavia rinunciare alle sue ambizioni di scrittore e alle compensazioni che gli derivavano dal suo lavoro. Le contraddizioni insite all'identità di Paolo non si limitano solo a tale aspetto specifico, ma caratterizzano più in generale la sua intera esperienza di vita. Non solo l'autore longobardo non aderisce mai perfettamente ad alcun modello identitario, ma egli pare inoltre sfuggire a ogni rigida forma di categorizzazione collettiva in grado di sovrastare la sua individualità. Per esempio, Paolo è stato rappresentato come un fiero nazionalista e patriota longobardo⁹⁴, come un monaco unicamente interessato alla difesa del cattolicesimo⁹⁵, oppure come un autore fortemente critico nei confronti della polemica papale anti-longobarda.⁹⁶ Egli è stato raffigurato anche come un

⁸⁹ Sul quadro politico di tale periodo si veda Cap. II.2.

⁹⁰ S. GASPARRI, *Istituzioni e poteri nel territorio friulano in età longobarda e carolingia*, in *Paolo Diacono e il Friuli* cit., pp. 115-118.

⁹¹ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli ad regem precando* cit., pp. 47-48; NEFF, *Die Gedichte* cit., pp. 53-55.

⁹² «*Quattuor hac turpi natos sustentata ab arte [...] iamque sumus servis rusticitate pares. Nobilitas periit, miseris accessit egestas [...]*». PAOLO DIACONO, *Versus Pauli ad regem precando* cit., p. 48.

⁹³ Si veda per esempio la risposta giocosa di Paolo al carne inviatogli da Pietro di Pisa: «*Nulla mihi aut flevantis est metalli copia, aut argentis, sive pum, desunt et marsuppia Vitam litteris ni emam nihil est quod tribuam*». Benché essa si richiami a un topos classico, il suo uso è piuttosto insolito per un monaco di Montecassino, luogo nel quale si custodivano le borse che san Benedetto riempì con il cibo ricevuto dal paradiso. POHL, *Paul the Deacon - between sacci and marsuppia* cit., pp. 117-118.

⁹⁴ S. LEICHT, *Paolo Diacono e gli altri scrittori delle vicende d'Italia nell'età carolingia*, in *Atti del 2° congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Grado – Aquileia – Gorizia – Cividale – Udine, 7-11 Settembre 1952*, Spoleto 1953, pp. 57-74; D. BIANCHI, *L'epitaffio di Ilderico e la leggenda di Paolo Diacono*, in «*Archivio Storico Lombardo*», ser. VIII, 3 (1954-1955), p. 56.

⁹⁵ J. M. WALLACE-HADRILL, *The Barbarian West A.D. 400-1000. The Early Middle Ages*, New York 1962, pp. 44-45.

⁹⁶ CAPO, *Introduzione in Storia dei Longobardi* cit., p. xvii.

collaborazionista dei Franchi⁹⁷ o come un fedele sostenitore del duca beneventano Grimoaldo III.⁹⁸ Considerata tale complessità, non è possibile stabilire con assoluta certezza se in seguito al 774 e/o al 776 lo storico longobardo maturò realmente un sentimento anti-franco come alcuni hanno suggerito.⁹⁹ Non è tuttavia improbabile che tali avvenimenti abbiano provocato in lui una sorta di «crisis of identity»¹⁰⁰ che lo portò infine a riflettere con attenzione sugli avvenimenti del presente anche attraverso la narrazione di ciò che era accaduto in passato.

All'interno della supplica del 782 (o di inizio 783) Paolo afferma che siano passati sette anni dalla cattura del fratello.¹⁰¹ Gli storici si sono lungamente interrogati sul perché egli si rivolse al re solamente dopo così tanto tempo e in quel momento specifico. In relazione a quest'ultima problematica, Goffart ha sostenuto che Paolo approfittò del battesimo del figlio di Carlo Magno a Roma nell'aprile del 781 per appellarsi direttamente al re, seguendolo subito dopo nel regno dei Franchi e componendo infine la supplica l'anno successivo.¹⁰² Contrariamente alla maggior parte degli studiosi che hanno indicato il 776 come l'anno di cattura di Arechi¹⁰³, Florian Hartmann ha invece suggerito di spostare tale avvenimento al 774. Nella supplica, infatti, il riferimento al settimo anno dall'accadimento di un evento che causò a Paolo «*dolores multiplices*»¹⁰⁴ sembra alludere a una disgrazia molto più ampia rispetto all'infelice destino del fratello. Inoltre, secondo Hartmann, lo scrittore longobardo avrebbe presentato personalmente la richiesta al re tra il Natale del 780 e la Pasqua del 781, verosimilmente quando Carlo si trovava a Roma o a Pavia. In seguito, Paolo avrebbe seguito il sovrano carolingio in territorio franco più per costrizione che per reale convinzione, attendendo pazientemente la liberazione del fratello. Durante la sua permanenza forzata nel *regnum Francorum*, la sua attività letteraria sarebbe stata totalmente volta a soddisfare le richieste dei suoi committenti carolingi, senza che egli potesse mai esprimere liberamente i propri pensieri e i propri sentimenti. Non appena il re gli accordò il permesso, Paolo tornò immediatamente in Italia, svincolandosi così finalmente da ogni forma di obbligazione nei suoi confronti.¹⁰⁵ La tesi di Hartmann sembrerebbe sottintendere il fatto che in Paolo sia realmente scaturito un forte sentimento anti-franco

⁹⁷ MCKITTERICK, *Paul the Deacon* cit., pp. 319-339.

⁹⁸ GOFFART, *The Narrators* cit., 380.

⁹⁹ HARTMANN, *Vitam litteris ni emam* cit., pp. 71-94.

¹⁰⁰ POHL, *Paul the Deacon* cit., p. 123.

¹⁰¹ «*Septimus annusa adest, ex quo nova causa dolores*». PAOLO DIACONO, *Versus Pauli* cit. p. 47; NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 53. Il termine *adest* può essere tradotto in due modi differenti: o come "è prossimo, sta arrivando" (in questo caso la supplica sarebbe stata presentata nei primi mesi del 782, probabilmente a Pavia), oppure come "già corre" (la composizione dovrebbe perciò essere datata inizio 783, quando Paolo si trovava già in Francia).

¹⁰² GOFFART, *The Narrators* cit., p. 341.

¹⁰³ Si veda per esempio: NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 53; P. GODMAN, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, Londra 1985, p. 82; D. BULLOUGH, *Ethnic history and the Carolingians: an alternative reading of Paul the Deacon's Historia Langobardorum*, in *The Inheritance of Historiography, 350-900*, ed. by C. Holdsworth, T. P. Wiseman, Liverpool 1986, p. 87; MCKITTERICK, *Paul the Deacon* cit., p. 323; CAPO, *Introduzione in Storia dei Longobardi* cit., p. xxv.

¹⁰⁴ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli* cit. p. 47; NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 53.

¹⁰⁵ HARTMANN, *Vitam litteris ni emam* cit., pp. 77-78, pp. 80-83.

a seguito del 774 e che esso, seppur in modo meno intenso a seguito della sua riconciliazione con Carlo Magno¹⁰⁶, fosse permasto in lui anche dopo il suo ritorno in Italia. Tuttavia, se lo scrittore longobardo fosse stato realmente trattenuto con la forza presso la corte carolingia e avesse abbandonato quest'ultima non appena ne avesse avuto l'occasione, ciò non spiegherebbe il perché egli continuò a intrattenere rapporti sostanzialmente amichevoli con Carlo Magno per il quale, per di più, scrisse alcune opere su committenza. Per esempio, nella lettera dedicatoria dell'*Homiliarium*¹⁰⁷, opera che Paolo compose su richiesta di Carlo mentre si trovava a Montecassino, egli rivolge parole di encomio al re franco. Inoltre, nei medesimi anni, lo storico longobardo scrisse per volere del sovrano carolingio una copia della *Regula* di san Benedetto, accompagnata da un'epistola contenente altrettante lodi.¹⁰⁸ Se l'attività letteraria di Paolo nel *regnum Francorum* fosse stata forzatamente asservita alla volontà di Carlo, egli non avrebbe dovuto scrivere alcunché per il re franco – tantomeno parole di encomio – una volta rientrato a Montecassino, luogo nel quale lo storico longobardo non era più sottoposto ad alcuna costrizione. Hartmann ha tuttavia ragione nell'affermare che, perlomeno in una prima fase, Paolo sembrò realmente manifestare una certa insofferenza nei confronti di Carlo Magno.

Il primo documento che attesta la presenza concreta di Paolo Diacono nel *regnum Francorum* è la già citata lettera inviata all'abate di Montecassino Teodemaro del 783. In essa lo storico longobardo afferma che, nonostante tutti a corte abbiano grande riguardo per lui, egli prova una grande nostalgia del monastero, luogo nel quale avrebbe voluto tornare al più presto. La sua permanenza a palazzo, simile per lui a una prigionia, è dovuta alla mancata liberazione dei connazionali (tra i quali il fratello), ma soprattutto allo stesso volere del sovrano carolingio, il quale non gli aveva ancora accordato il permesso di partire.¹⁰⁹ Paolo rassicura inoltre l'abate che nessuna ricchezza, patrimonio o metallo prezioso – probabilmente offertogli per i suoi servizi a corte – lo avrebbe separato dalla comunità dei confratelli. Come ha suggerito Walter Pohl, tale rassicurazione potrebbe essere intesa come il tentativo da parte del diacono di mettere a tacere le voci che circolavano dentro Montecassino dovute sia alla sua lunga e immotivata assenza, sia alla sua forte ambizione poco

¹⁰⁶ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli Diaconi*, in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, cit., pp. 51-52; NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 102-105.

¹⁰⁷ PAOLO DIACONO, *Summo apici rerum regi*, in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, cit. pp. 68-69; NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 113. Si noti l'appellativo con cui Paolo si rivolge al sovrano franco: «*Magne tuorum, Carole princeps [...] Dardanideque gloria gentis*».

¹⁰⁸ «*Propagatori ac difensori christianae religionis domno Karolo per Christi potentiam regum sapientissimo ac fortissimo [...] quia vestram excellentiam, de virtute in virtutem succrescentem [...] His expletis, commendamus nos sacrae clementiae vestrae, poscentes Dominum nostrum tam publice quam private, ut vestram nobis vestrorumque salute prolixis temporibus concedat et ubique vestram gloriam semperque custodiat. Vale, salus patriae, lumenque decusque tuorum, maxime regnantum, noster et altus amor*». Ed. MGH, *Epistole Karolini*, II, cit., ep. 13, pp. 510-514.

¹⁰⁹ «*Ceterum quam primum valuero et mihi caeli Dominus per pium principem noctem maeroris meisque captivis iuga miseriae demiserit, si tamen quomodocumque clementissimi principis iocundum quivero emereri permissum, mox ad vostra consortia, nulla alia vita comite detentus occasione, repedabo*». MGH, *Epistolae Karolini*, II, cit., ep. 10, p. 507.

consona a un monaco benedettino.¹¹⁰ Di tale ambizione è infatti possibile trovarne traccia anche in un carme indirizzato a Pietro di Pisa (744 – 799), poeta e maestro di grammatica presso la corte carolingia, anch'egli di origine longobarda. All'interno del carme, Paolo risponde a tono alle esortazioni dell'amico che, nel componimento precedente, gli aveva consigliato di essere più paziente e meno orgoglioso.¹¹¹

Se si esaminano i primi scambi epistolari tra Paolo Diacono, Pietro di Pisa e Carlo Magno non è completamente da escludere l'ipotesi che lo scrittore longobardo abbia realmente vissuto un periodo di forte irrequietezza e frustrazione presso la corte carolingia. All'interno di una lettera in versi composta in risposta a Carlo, il quale, tramite Pietro di Pisa, aveva chiesto in precedenza al diacono di insegnare il greco ad alcuni chierici che avrebbero successivamente accompagnato a Costantinopoli la figlia Rotrude¹¹², promessa sposa dell'imperatore Costantino VI, il tono di Paolo appare freddo e distaccato.¹¹³ Oltre a respingere le lodi che gli erano state rivolte precedentemente, egli non accetta l'incarico in quanto ammette di non conoscere il greco, lingua della quale egli avrebbe appreso solo i rudimenti. Nella lettera lo scrittore longobardo sottolinea ancora una volta la sua mancanza di mezzi materiali: «*Nulla mihi aut flaventis est metalli copia / aut argenti sive opum, desunt et marsuppia*», concludendo infine che «*vitam litteris ni emam / nihil est quod tribuam*».¹¹⁴ Quest'ultima affermazione è stata interpretata come il rifiuto da parte di Paolo di «consegnare le armi culturali di cui dispone, vale a dire la cultura e la parola»¹¹⁵ o come la prova (benché non decisiva) che la sua attività letteraria nel *regnum Francorum* fosse totalmente volta a soddisfare le esigenze dei suoi committenti.¹¹⁶ Poche righe più avanti, lo scrittore longobardo sottolinea inoltre che l'unica reale motivazione che lo trattiene a corte è l'affetto per il re, benché nel testo si possa cogliere implicitamente anche una certa delusione relativa alla mancata liberazione del fratello. Il carme termina con un poema che lo scrittore longobardo imparò da bambino e che decise di riportare, seppur non integralmente in quanto non lo ricordava nella sua interezza, in modo che nessuno potesse affermare che egli fosse stato totalmente digiuno di lingue. L'esigenza di dimostrare a Carlo la sua conoscenza del latino – totalmente non necessaria se si considera la sua fama di grammatico e poeta – pare più un pretesto per esprimere, seppur in modo velato, il suo stato d'animo:

¹¹⁰ POHL, *Paul the Deacon* cit., p. 119.

¹¹¹ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli contra petrum*, in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, cit., p. 54; NEFF, *Die Gedichte* cit., pp. 96-97.

¹¹² PIETRO DI PISA, *Item versus petri grammatici*, in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, cit., pp. 48-49.

¹¹³ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli* cit., pp. 49-50; NEFF, *Die Gedichte* cit., pp. 64-68.

¹¹⁴ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli* cit., p. 49.

¹¹⁵ G. GANDINO, *Attraversare le dominazioni, scrivere nel mutamento. La storia di Paolo Diacono, in 577. I Longobardi nel Campo Rotaliano*, a cura di G. Albertoni, Trento 2019, p. 46.

¹¹⁶ HARTMANN, *Vitam litteris ni emam* cit., p. 83.

*Thrax puer adstricto glacie dum ludit in Hebro,
 frigore concretas pondere rupit aquas.
 Dumque imae partes rapido traherentur ab amni,
 praesecuit tenerum lubrica testa caput.
 Orb aquod inventum mater dum conderet urna,
 «Hoc peperit flammis, cetera – dixit - aquis».¹¹⁷*

Benché ogni interpretazione allegorica del carne risulti essere totalmente speculativa¹¹⁸, il tono cupo e il tema tetro scelto da Paolo per rispondere a una lettera di Carlo, colma invece di apprezzamenti nei suoi confronti, non sembrano affatto nascondere una certa insofferenza da parte dell'autore longobardo, tanto da risultare quasi impertinente. In un altro carne indirizzato a Pietro di Pisa, Paolo esprime come le sue angosce personali, prima tra le quali la prigionia del fratello, abbiano contribuito a inaridire la sua attività poetica: «*Huius et hoc ipsum* [i.e. Carlo Magno] *est tenui quod canto susurro*». ¹¹⁹ Tuttavia, al verso 25 del medesimo componimento, egli dichiara che la sua richiesta potrebbe forse essere esaudita fra non molto; un'allusione al fatto che probabilmente il sovrano carolingio aveva lasciato intendere a Paolo che presto avrebbe liberato il fratello.¹²⁰

All'inizio della primavera del 783 lo scrittore longobardo si trova ancora presso la corte del sovrano carolingio, al quale scrive un carne in risposta a due enigmi che, tramite Pietro di Pisa, il re gli aveva da poco inviato.¹²¹ Nel componimento Paolo si scusa di non essere stato in grado di rispondere adeguatamente ai due rompicapi a causa dei suoi impegni a corte che lo avevano occupato per l'intera giornata, rinviando perciò la risposta al giorno successivo. Il diacono augura infine a Carlo, la regina Ildegarda e i suoi figli di godere sempre di buona salute.¹²² Il carne testimonia l'intensa attività dello scrittore longobardo nel *regnum Francorum* nelle vesti di insegnante e di poeta di corte, ma non menziona affatto come stessero procedendo le trattative per la liberazione del fratello Arechi che, evidentemente, era ancora prigioniero. Attorno alla seconda metà del 783, Pietro di Pisa inviò un carne a Paolo in risposta a una composizione (ora perduta) di quest'ultimo, all'interno della quale lo storico longobardo, tramite il grammatico, ringraziava il sovrano carolingio di aver finalmente accolto la sua supplica.¹²³ Oltre a invitarlo a rispondere a un indovinello, Pietro di Pisa ripropone scherzosamente una domanda all'amico, alla quale quest'ultimo non aveva

¹¹⁷ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli* cit., p. 50.

¹¹⁸ Si vedano i tentativi di Florian Hartmann in HARTMANN, *Vitam litteris ni emam* cit., p. 81.

¹¹⁹ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli ad Petrum* cit., p. 56. NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 93.

¹²⁰ «*Cuius adhuc fidens spe sustollor herili*». Ibid.

¹²¹ PIETRO DI PISA, *Versus Petri ad Paulum*, in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, cit., pp. 52-54. NEFF, *Die Gedichte* cit., pp. 84-87.

¹²² PAOLO DIACONO, *Item versus Pauli missi ad regem*, in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, cit., pp. 54-55; NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 90.

¹²³ Ed. MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, cit., pp. 50-51; NEFF, *Die Gedichte* cit., pp. 99-100.

precedentemente risposto, ovvero se avrebbe preferito essere punito con le catene, il carcere o l'obbligo di recarsi presso la corte del sovrano danese Sigfrido (777 – 798). Benché proposta in modo volutamente ironico, secondo Leo Cittelli la scelta di queste tre punizioni potrebbe alludere a qualche presunta colpa di cui lo storico longobardo (forse insieme al fratello) si sarebbe macchiato in precedenza, oppure potrebbe essere intesa come un contraccambio a ciò che il re gli aveva appena concesso.¹²⁴ Con toni altrettanto ironici Paolo rispose al grammatico che non sarebbe stato in grado di parlare con il re pagano perché non ne conosceva la lingua, risolvendo infine l'enigma.¹²⁵ I toni del componimento, anch'esso risalente alla seconda metà del 783, sono totalmente differenti rispetto a quelli antecedenti: oltre a scherzare con Pietro di Pisa, Paolo esprime grande gioia e soddisfazione per la liberazione del fratello, encomiando inoltre il sovrano carolingio con l'appellativo di «*maxime princeps*».¹²⁶ Egli paragona il suo amore ardente nei confronti del re nel momento in cui quest'ultimo decise di condonargli il misfatto a quello di san Pietro verso Cristo quando cancellò le colpe dell'apostolo. Inoltre, Paolo attribuisce al potere del sovrano carolingio quel carattere provvidenziale che costituisce uno degli elementi fondamentali nella legittimazione dell'ideologia carolingia.¹²⁷ Al termine del componimento, lo scrittore longobardo si appella infine al re chiamandolo «*deliciae populi, summus et orbis amor*» e augurandogli infine di vivere «*quingentos centum postremi quinque*».¹²⁸ Il rapporto tra il sovrano carolingio e il diacono parrebbe dunque essere mutato: a seguito di un iniziale periodo di insoddisfazione, Paolo sembrerebbe riconoscere a Carlo Magno il ruolo di *rex christianus* che, grazie all'aiuto di Dio, ha il compito di estirpare il morbo del paganesimo. Non solo: lo scrittore longobardo contribuì al vasto progetto culturale, morale, religioso e politico della *correctio* carolingia attraverso la stesura di numerose opere commissionatogli dal re o dai membri del suo *entourage*. Infatti, alcuni mesi dopo la morte della regina Ildegarda (30 aprile 783), Carlo incaricò Paolo di redigere l'epitaffio non solo della moglie, ma anche quelli di due figlie, Adelaide e Ildegarda, morte prematuramente, e quelli di Adelaide e Rotaide, sorelle del sovrano.¹²⁹ Nel 784, su richiesta del vescovo Angilramno di Metz, egli compose il *Liber*, all'interno del quale per la prima si indica volta Arnolfo di Metz come capostipite della dinastia dei Carolingi.¹³⁰ Paolo curò inoltre la trascrizione di una raccolta di cinquantaquattro lettere di Gregorio Magno (nota come *Collectio Pauli*) su richiesta di Adalardo (752 – 827), abate di Corbie e cugino di Carlo Magno, che aveva incontrato

¹²⁴ PAOLO DIACONO, *Poesie*, in *Paolo Diacono. Opere/2*, a cura di L. Cittelli, Roma 2014, p. 439, n. 15.

¹²⁵ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli Diaconi* cit., pp. 51-52; NEFF, *Die Gedichte* cit., pp. 102-105.

¹²⁶ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli Diaconi* cit., p. 51; NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 102.

¹²⁷ «*Caelitus et quoniam est vobis conlata potestas / tinguatur vestris purificandus aquis*». PAOLO DIACONO, *Versus Pauli Diaconi* cit., p. 51; NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 104.

¹²⁸ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli Diaconi* cit., p. 52; NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 105. Nella numerazione romana il numero 500 è rappresentato dalla lettera D, la quale, se raddoppiata, era comunemente utilizzata anche come abbreviazione di David, al quale Carlo verrebbe dunque paragonato. PAOLO DIACONO, *Opere/2*, cit., p. 440, n. 53.

¹²⁹ Per approfondimenti sulla produzione epigrafica di Paolo Diacono in ambito Carolingio si veda Cap. II.1.

¹³⁰ Sul *Liber* si veda Cap. III.2.

prima del suo viaggio nel regno dei Franchi a Montecassino.¹³¹ Infine, egli scrisse l'epitaffio per il poeta Venanzio Fortunato (530 – 607) su richiesta dell'abate di sant'Ilario Apro¹³² e l'*Epitome* del *De verborum significatu* di Pompeo Festo, la quale è accompagnata da una lettera che contiene numerosi elogi nei confronti del sovrano carolingio.¹³³

Durante gli anni di permanenza nel *regnum Francorum* Paolo ebbe la possibilità di arricchire il proprio repertorio di letture: oltre ai *Decem libri historiarum* (*D.L.H.*)¹³⁴ di Gregorio di Tours, egli ebbe modo di leggere anche l'*Historia ecclesiastica* (*H.E.*)¹³⁵ e il *Chronicon*¹³⁶ di Beda, il *Chronicon* di Fredegario¹³⁷ e forse le sue continuazioni.¹³⁸ Più in generale, l'esperienza presso la corte franca permise allo scrittore longobardo di viaggiare¹³⁹ e conoscere una tradizione differente dalla propria e allo stesso tempo di ampliare la sua rete di relazioni, stringendo importanti amicizie come quella con Adalardo di Corbie. Benché nel privato Paolo potesse forse essere ancora scettico nei confronti di Carlo Magno, egli sembra tuttavia apprezzarne il vasto programma culturale, pur non aderendovi completamente.¹⁴⁰ In ultima analisi, il soggiorno nel *regnum Francorum* permise allo storico longobardo di acquisire quelle esperienze e conoscenze necessarie che gli furono essenziali per la stesura dell'*H.L.*

3. Il ritorno a Monte Cassino

Nel dicembre del 786 (o nei primi mesi del 787) Paolo Diacono tornò in Italia, probabilmente in occasione del viaggio a Roma di Carlo Magno. Rispetto al momento della sua partenza per il *regnum*

¹³¹ Ed. MGH, *Epistolae Karolini Aevi*, II cit., ep. 12, pp. 508-509. Nella lettera che accompagna l'opera, Paolo si scusa di non aver potuto incontrare l'abate l'estate precedente mentre si trovava nella regione in cui l'amico viveva. Egli è inoltre dispiaciuto di non essere riuscito, a causa della scarsità di risorse e di una lunga malattia che lo aveva costretto a letto da settembre a Natale, a completare in breve tempo il testo richiestogli. Inoltre, nella lettera traspare ancora una volta il tema della povertà: poiché il ritardo di Paolo è dovuto in parte alla mancanza di denaro per pagare dei copisti, è necessario che gli venga data una somma per assoldarne uno. Su questo punto: POHL, *Paul the Deacon* cit., pp. 119-123.

¹³² PAOLO DIACONO, *H.L.* II, 13, pp. 79-80.

¹³³ «*Divinae largitatis munere, sapientia potentiaque praeifulgido domino regi Carolo regum sublimissimo Paulus ultimus servulus [...] Quod exiguitatis meae munusculum si sagax et sublitissimum vestrum ingenium non usquequaque repulerit [...]*». Ed. MGH, *Epistole Karolini Aevi*, II cit., ep. 11, p. 508.

¹³⁴ GREGORIO DI TOURS, *Decem libri historiarum*, in MGH *Scriptores rerum Merovingicarum*, I.1, a cura di B. Krusch, W. Levison, Hannover 1951. Nei capitoli successivi si citerà sempre questa edizione latina.

¹³⁵ BEDA IL VENERABILE, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, in *Patrologia Latina*, vol. 95, a cura di J. P. Migne, Parigi 1861. Nei capitoli successivi si citerà sempre questa edizione latina.

¹³⁶ BEDA IL VENERABILE, *Chronicon de sex aetatibus mundi*, in MGH, *Auctores antiquissimi*, 13, III, a cura di T. Mommsen, Berlino 1898, pp. 247-333.

¹³⁷ *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum continuationibus*, in MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, 2, a cura di B. Krusch, Hannover 1898,

¹³⁸ Sulle letture di Paolo nel *regnum Francorum* si vedano: MCKITTERICK, *Paul the Deacon* cit., p. 332; BULLOUGH, *Ethnic history and the Carolingians* cit., pp. 96-98; GOFFART, *The Narrators* cit., pp. 370-373, p. 396.

¹³⁹ Secondo Goffart, Paolo si sarebbe trovato al palazzo di Quierzy tra 781-782, a Poitiers nell'estate del 782, al palazzo di Thionville nell'inverno 782-783 e nelle vicinanze di Metz tra 783-784. GOFFART, *The Narrators* cit., p. 342.

¹⁴⁰ Su questo punto si veda Conclusioni, paragrafo 5.

Francorum, la situazione politica nella penisola era mutata tanto da costringere il re franco a intervenire nei territori sottoposti all'autorità del *princeps* Arechi.¹⁴¹ Non è possibile stabilire con assoluta certezza quale fu la posizione di Paolo all'interno di tale situazione complessa, sebbene alcuni studiosi, pur non disponendo di alcuna prova documentaria, hanno suggerito che egli potrebbe aver rivestito il ruolo di mediatore tra il sovrano carolingio e il *princeps* di Benevento.¹⁴² Altrettanto complicato è ricostruire i movimenti del diacono durante questo periodo, benché l'ipotesi più accreditata è quella secondo cui egli si sarebbe ritirato al monastero di Montecassino, dove vi rimase fino alla morte.¹⁴³

Per quanto riguarda l'attività letteraria di Paolo, a questo periodo risale probabilmente la *V.G.*, benché non sia possibile stabilire con assoluta certezza né il luogo, né l'anno esatto in cui venne redatta.¹⁴⁴ Poco dopo l'agosto del 787, lo storico longobardo compose l'*Epitaphium Arichis Ducis* in occasione della morte del *princeps* beneventano Arechi.¹⁴⁵ Nel componimento, oltre a sottolineare le grandi virtù del duca, l'autore si sofferma sulla disperazione della vedova Adelperga, che un mese prima aveva dovuto seppellire anche il figlio primogenito Romualdo, mentre il secondogenito, Grimoaldo III, si trovava in ostaggio nel regno dei Franchi. Il dolore della donna era inoltre ulteriormente amplificato dalla paura che anche le figlie potessero essere catturate dal sovrano carolingio. Tale rappresentazione piuttosto negativa dei Franchi – benché non equiparabile a quella presentata nell'epitaffio di Grimoaldo III, all'interno del quale la polemica anti-franca assume dei toni molto accesi e violenti¹⁴⁶ – potrebbe aver rispecchiato ciò che la corte beneventana pensava e si aspettava di leggere all'interno di un *carmen* composto da un longobardo. Di conseguenze, come nel caso del complesso rapporto tra Paolo e Carlo Magno, non si può affermare con certezza che nel privato lo scrittore longobardo condividesse tale prospettiva, in quanto l'epitaffio potrebbe essere stato scritto sulla base delle esigenze dell'élite beneventana e di conseguenza non rispecchiare il pensiero dell'autore. È tuttavia piuttosto verosimile pensare che Paolo abbia mantenuto dei legami con la corte di Benevento e, più in particolare, con Adelperga, al quale stato di afflizione e preoccupazione egli dedica ben 9 versi. Nonostante la sua vicinanza all'ambiente di corte beneventano, Paolo non sembra tuttavia troncare i rapporti con Carlo Magno, evitando di evocare nell'epitaffio dedicato ad Arechi una mentalità di un “noi” (Longobardi) contro un “voi” (Franchi). Tra di esse vi sono l'*Homiliarium*, il quale raccoglie 224 omelie (tra le quali anche quelle di Beda)

¹⁴¹ Sulla situazione politica nel ducato di Benevento tra il 786 e il 787 si veda: Cap. II.2, paragrafo 1.

¹⁴² NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 144.

¹⁴³ Nell'epitaffio di Paolo, scritto dal monaco di Cassino Ilderico, si afferma infatti che il diacono si ritirò a Montecassino dopo il suo ritorno dalla corte franca: *Hilderic: Epytaphium Pauli diaconi*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, I, a cura di L. Bethmann, G. Waitz, Hannover 1878, p. 23.

¹⁴⁴ Si veda Cap. III.1.

¹⁴⁵ Per approfondimenti Cap. II.2, paragrafo 2.

¹⁴⁶ Si veda Cap. II.2, paragrafo 4.

suddivise in due parti (inverno ed estate)¹⁴⁷, e una copia della *Regula* di san Benedetto, la quale fu richiesta dal re franco in occasione della sua visita a Montecassino nel 787.¹⁴⁸ La complessità dell'atteggiamento di Paolo – talvolta apparentemente ambivalente – nei confronti dei Beneventani e dei Carolingi si rispecchia soprattutto all'interno della sua ultima opera, l'*H.L.*, sulla cui committenza è ancora in corso un acceso dibattito storiografico.¹⁴⁹ Tale opera rimase forse incompiuta a causa della scomparsa dello scrittore longobardo, avvenuta con ogni probabilità a Montecassino. Più difficile è stabilire l'anno esatto della sua morte. La maggior parte degli studiosi indicano convenzionalmente l'anno 799¹⁵⁰, mentre Walter Pohl ha suggerito che la morte del diacono potrebbe essere avvenuta tra il 796/7 e il 799 poiché nell'*H.L.* Paolo menziona la distruzione dell'*Hring* durante la campagna di Carlo contro gli Avari (796), ma non commenta gli avvenimenti dell'800.¹⁵¹ Nell'epitaffio composto in suo onore da Ilderico, monaco di Montecassino e allievo dello scrittore longobardo, si afferma che quest'ultimo spirò il 13 aprile.¹⁵²

Alla fine del X secolo, l'autore anonimo del *Chronicon Salernitanum* raffigurò Paolo come un intellettuale colto, un monaco virtuoso e soprattutto come uno strenuo difensore della *gens Langobardorum*. Secondo l'autore del *Chronicon*, Paolo avrebbe addirittura tentato di uccidere in tre occasioni Carlo Magno, il quale lo avrebbe perciò punito esiliandolo alle isole Tremiti, dalle quali, tuttavia, egli riuscì a evadere per poi trovare rifugio presso la corte beneventana di Arechi.¹⁵³ Benché tale resoconto possa essere ritenuto più vicino alla leggenda che alla realtà, non vi è dubbio che la figura di Paolo Diacono – così come le sue opere – possa essere descritta in modi differenti a seconda delle necessità e delle esigenze di colui che la rappresenta. Benché i suoi atteggiamenti possano sembrare apparentemente contraddittori, essi testimoniano in realtà non solo la continua evoluzione del suo pensiero su ciò che lo circondava, ma anche la volontà di non aderire acriticamente ad alcuna ideologia di parte che pretendeva di valere per il tutto. È forse questo l'aspetto più apprezzabile della

¹⁴⁷ Una recente edizione critica dell'*Homiliarium* redatto da Paolo si trova in Z. GIULIANO, *The Homiliary of Paul the Deacon. Religious and Cultural Reform in Carolingian Europe*, Turnhout 2021.

¹⁴⁸ Benché indirizzata sotto il nome di Teodemaro, la lettera che accompagnava l'opera fu in realtà scritta da Paolo Diacono. J. NEUFVILLE, *L'authenticité de l'«Epistula ad regem Karolum de monasterio sancti Benedicti directa et a Paulo dictata»*, in «*Studia Monastica*» 13 (1971), pp. 295-309.

¹⁴⁹ Per approfondimenti Cap. IV.1.

¹⁵⁰ Tra i primi si vedano: W. WATTENBACH, H. LÖWE, W. LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger: Die Karolinger vom Anfang des 8. Jahrhunderts bis zum Tode Karls des Großen*, Weimar 1953, p. 223; DAHN, *Paulus Diaconus* cit., p. 73.

¹⁵¹ W. POHL, *Paulus Diaconus und die 'Historia Langobardorum': Text und Tradition*, in *Historiographie im frühen Mittelalter*, ed. by A. Scharer and G. Scheibelreiter, Vienna 1994, pp. 413-414.

¹⁵² *Hilderic: Epytaphyum Pauli diaconi* cit., pp. 23-24. L'esistenza di tale iscrizione funeraria è citata per la prima volta dall'autore anonimo del *Chronicon Salernitanum*, il quale afferma di averla vista personalmente sulla tomba di Paolo a Montecassino: « [Paolo] [...] iam etate maturus huius vite cursus explevit, atqueinibi predicto monasterio [Cassino], de quo iam supradiximus, qui Aquinensium finibus scitum est, ubi ipse beatus Benedictus decubuit, digno tumulo est humatus; atque super eius tumulum partim que in hoc mundo gessit, partim de eius prudenciis, quove temporibus perdurasset, sacris licteris exaratum invenimus». *Chronicon Salernitanum*, in MGH, *Scriptores (in folio)*, 3, a cura di G.H. Pertz, Hannover 1839, c. 37, p. 489. Per approfondimenti si veda: BIANCHI, *L'epitaffio di Ilderico* cit., pp. 56-115.

¹⁵³ *Chronicon Salernitanum* cit., c. 9-10, pp. 475-478.

figura di Paolo Diacono: il suo sguardo critico sul presente e sul passato che gli permise di raggiungere un punto d'equilibrio, seppur talvolta instabile, tra Longobardi e Franchi.

I.2 La storia delle emozioni

1. I predecessori e la grande narrativa di Norbert Elias del Medioevo “infantile”.

La storia delle emozioni – intesa come settore storiografico autonomo – cominciò ad affermarsi più incisivamente a partire dagli anni Duemila, benché il tema delle emozioni e dei sentimenti fosse stato oggetto d'interesse da parte di alcuni storici sin dagli anni Venti e Trenta del XX secolo. Questa attenzione all'emotività e soprattutto a come le emozioni influenzassero la vita degli individui e il loro stare in società si spiega alla luce del contesto europeo scosso dalle due guerre mondiali e, in particolare, dall'affermarsi del nazionalsocialismo, la cui propaganda si basava sulla manipolazione emotiva delle masse. Da ciò nasce l'urgente appello di Lucien Febvre del 1941, il quale per molti storici delle emozioni del XXI secolo è considerato una sorta di manifesto: «Je demande l'ouverture d'une vaste enquête collective sur les sentiments fondamentaux des hommes et leurs modalités».¹⁵⁴ Febvre invitava i colleghi a intraprendere una *histoire de la sensibilité*, ossia una storia che doveva avere come focus principale la vita affettiva e le sue manifestazioni, il cui centro nevralgico erano proprio le emozioni. Quest'ultime, infatti, sono fondamentali perché non riguardano solamente il soggetto, ma si inscrivono all'interno delle relazioni collettive fino a diventare «comme une institution».¹⁵⁵ L'interesse degli storici doveva essere principalmente rivolto verso la dimensione collettiva delle emozioni, prestando particolare attenzione alla loro elevata “contagiosità” a livello sociale.¹⁵⁶ Nonostante ciò, come molti suoi contemporanei, Febvre considerava le emozioni come delle forze essenzialmente irrazionali e impulsive, ma soprattutto opposte a quel processo di razionalizzazione che garantiva il progredire dell'umanità. Della medesima opinione era anche Marc Bloch, il quale se da un lato sottolineava la necessità di una *histoire sociale* che includesse le emozioni in quanto quest'ultime riflettevano la struttura e i legami sociali¹⁵⁷, dall'altro le equiparava a forze

¹⁵⁴ L. FEBVRE, *La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, in «Annales d'histoire économique et sociale», 3 (1941), p. 18. Trad. in L. Febvre, *Come ricostruire la vita affettiva di un tempo? La sensibilità e la storia*, in *Problemi di metodo storico*, Torino 1976, pp. 121-138.

¹⁵⁵ Ibid., p. 8.

¹⁵⁶ Su questo punto si veda: S. Ferente, *Storici ed emozioni*, in «Storica» 43-45, Vol. XV (2009), pp. 378-382.

¹⁵⁷ M. BLOCH, *La Société féodale*, Parigi 1994 (1939-1940), p. 117. «Le disperazioni, i furori, i colpi di testa, i bruschi mutamenti presentano grandi difficoltà agli storici, proclivi per istinto a ricostruire il passato seguendo le linee dell'intelligenza; considerevoli elementi di qualsiasi storia, essi esercitarono sullo sviluppo degli avvenimenti politici, nell'Europa feudale, un'azione che non può essere passata sotto silenzio se non per una specie di vano pudore». Trad. in M. BLOCH, *La Società Feudale*, trad. B. M. Cremonesi, Torino 1987, p. 91.

primordiali contrapposte al progresso della ragione. Tale antinomia tra emozione/ragione con il prevelare di quest'ultima nel corso dell'evoluzione umana non era certamente una novità: essa era infatti già stata presentata in un'opera del 1919 – che Febvre lesse a inizio anni Trenta in traduzione – intitolata *l'Autunno del Medioevo*.¹⁵⁸ Scritto dallo storico olandese Johan Huizinga, il testo affrontava i temi dell'affettività, della sensorialità e dell'estetica in relazione alla società medievale, dipingendo i membri di quest'ultima come individui mossi da passioni violente, improvvise e impulsive. In altre parole, Huizinga caratterizzava il Medioevo come un'epoca dallo «spirito infantile», all'interno della quale «la vita quotidiana emanava un'eccitazione, una carica passionale che si manifestavano nei mutevoli stati d'animo tra i quali oscillava la vita cristiana medioevale: rozza esuberanza, violenta crudeltà e sincera tenerezza».¹⁵⁹ Tale ritratto “fanciullesco” della vita affettiva medievale si ritrova similmente nell'opera *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*¹⁶⁰ del sociologo tedesco Norbert Elias, pubblicata per la prima volta nel 1939 mentre egli si trovava in Inghilterra a causa della persecuzione nazista. A seguito della sua riedizione del 1969 e la sua traduzione in inglese e francese negli anni Settanta, il testo – e l'idea dell'esistenza di un processo di civilizzazione – conobbe un'enorme fortuna non solo in ambito storico, ma anche nelle scienze sociali.¹⁶¹ Suddivisa in due volumi, l'opera di Elias copre un'ampia cornice cronologica (dal Medioevo al XIX secolo), all'interno della quale egli pone una netta distinzione tra la vita affettiva del Medioevo, caratterizzata dalla manifestazione spontanea degli impulsi emotivi, a quella dell'epoca moderna, contraddistinta invece da un maggior controllo e temperamento delle pulsioni. La narrazione eliasiana ricorda certamente quella di Huizinga:

«Certamente la gente dell'epoca non si aggirava sempre con volto cupo [...] al contrario, stavano magari scherzando tra loro, poi cominciavano a schernirsi, una parola tirava l'altra e all'improvviso dallo scherzo piombavano nella più tremenda faida. Parecchi aspetti che a noi appaiono contraddittori: l'intensità della loro devozione, a loro fortissima paura dell'inferno, i loro sentimenti di colpa, le loro penitenze, le incredibili esplosioni di gioia e allegria, il loro subitaneo infiammarsi e l'irresistibile violenza del loro odio ed aggressività, tutti questi aspetti, così come il rapido trascorrere da uno stato d'animo all'altro, sono in verità sintomi di una stessa struttura della vita emozionale. Gli impulsi, le emozioni si manifestavano in modo più libero, più diretto e scoperto di quanto sarebbe avvenuto in seguito».¹⁶²

¹⁵⁸ J. HUIZINGA, *Autunno del Medioevo*, trad. di F. Paris, Torino 2020.

¹⁵⁹ *Ibid.* pp. 8-9.

¹⁶⁰ N. ELIAS, *Il processo di civilizzazione: La civiltà delle buone maniere*, Vol. 1, trad. di G. Panzieri, Bologna 1982; *Ibid.*, *Il processo di civilizzazione: Potere e civiltà*, Vol. 2, trad. di G. Panzieri, Bologna 1983.

¹⁶¹ Sulla fortuna dell'opera di Elias si veda: G. SCHWERHOFF, *Zivilisationsprozeß und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht*, in «Historische Zeitschrift», 266 (1998), pp. 561-606 e i saggi contenuti in *Norbert Elias et le 20ème siècle. Le processus de civilisation à l'épreuve*, in «Vingtième siècle, revue d'histoire», 106 (2010).

¹⁶² ELIAS, *Il processo di civilizzazione: La civiltà cit.*, p. 357.

Le emozioni degli uomini e delle donne del Medioevo erano perciò «infantili» poiché, argomentava Elias, in epoca contemporanea il loro modo di esprimerle impulsivo poteva essere osservato solamente nei bambini.¹⁶³ A partire dall'affermazione del fenomeno delle corti e della cavalleria nel XII secolo, alcuni gruppi sociali – in particolare i magnati che frequentavano l'ambiente di corte – furono costretti a dover controllare maggiormente i propri impulsi violenti, prediligendo così dei comportamenti più mansueti.¹⁶⁴ Tuttavia, la vera e propria “civilizzazione” fu raggiunta con l'affermazione degli Stati moderni assolutistici, intesi come meccanismi di controllo e regolamentazione delle emozioni. Per partecipare alla vita collettiva gli individui furono pertanto costretti ad autocontrollarsi e a vincolare la propria libera espressione emotiva. In conclusione, lo schema eliasiano sottintendeva una “grande narrativa” che Barbara Rosenwein ha sintetizzato efficacemente nel modo seguente: «the history of the West is the history of increasing emotional restraint [...] The Middle Ages had the emotional life of a child: unadulterated, violent, public, unashamed. The modern period [...] brought with it self-discipline, control, and suppression».¹⁶⁵ La narrativa eliasiana fu adottata a più riprese da numerosi storici nei decenni a venire, sia in ambito statunitense che in quello europeo, fino almeno a metà anni Novanta.¹⁶⁶ Benché infatti vi fossero delle divergenze relative al quando e da parte di quale istituzione fosse stato avviato il processo di civilizzazione, quest'ultimo non era stato mai messo in discussione. A metà anni Ottanta, persino i coniugi Stearns – due pionieri della storia delle emozioni di cui si parlerà nei paragrafi successivi – argomentavano che l'epoca pre-moderna era caratterizzata da una maggiore libertà di esprimere apertamente i propri sentimenti, perché non esisteva un forte controllo sull'espressione emotiva.¹⁶⁷

Per alcuni decenni l'appello di Lucien Febvre venne pressoché inascoltato dagli storici, i quali preferirono porre in secondo piano le emozioni, rifiutandosi inoltre di riconoscerle come fenomeni storicamente contingenti. Come notato dalla Rosenwein, in ambito statunitense, gli studi sulle emozioni si concentrarono soprattutto in due direzioni: la prima verso lo studio dell'*affective family*, sottolineando come solamente dall'epoca moderna in poi si possa parlare d'affetto tra i membri di una famiglia, a differenza invece della *loveless family* medievale.¹⁶⁸ Una seconda area d'interesse fu

¹⁶³ Ibid., p. 358.

¹⁶⁴ «I rapporti e le costrizioni umane che si vengono qui a creare non sono ancora regolati in modo tanto costante e rigoroso, non sono ancora vincolanti come lo saranno più tardi nelle corti assolutistiche, assai più grandi e assai più incisivamente dominate dai rapporti monetari: tuttavia operano già nel senso di imporre un più forte controllo degli istinti. Nella ristretta cerchia della corte, e stimolate soprattutto dalla presenza della dama, le forme di più pacifica convivenza sociale divengono un dovere». ELIAS, *Il processo di civilizzazione: Potere* cit., p. 108.

¹⁶⁵ ROSENWEIN, *Worrying about Emotions in History*, cit., p. 827.

¹⁶⁶ Per approfondimenti si veda: Ibid., pp. 828-834.

¹⁶⁷ CAROL Z. STEARNS, PETER N. STEARNS, *The Struggle for Emotional Control in America's History*, Chicago 1986, pp. 21-23, p. 25.

¹⁶⁸ E. SHORTER, *The Making of the Modern Family*, New York 1975; L. STONE, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Londra 1977. Per ulteriore bibliografia: ROSENWEIN, *Worrying about Emotions* cit., p. 830, n. 39.

quella relativa al concetto di onore nelle società mediterranee, soprattutto legato alla capacità degli individui di reprimere o meno le proprie passioni tumultuose. Queste ricerche erano pienamente iscritte nello schema eliasiano: il processo di civilizzazione avrebbe infatti trasformato la brutale rabbia vendicativa in forme più “civilizzate” di gestione dei conflitti.¹⁶⁹ Per quanto concerne invece l’ambito europeo, e più precisamente francese, Nagy Piroska e Damien Boquet hanno argomentato che tra gli anni Settanta e Ottanta l’affettività non venne del tutto ignorata, ma piuttosto posta ai margini delle emergenti tematiche di ricerca (per esempio la morte, la famiglia, la sessualità, il matrimonio).¹⁷⁰ La terza generazione delle *Annales* assorbì i sentimenti all’interno dell’*histoire des mentalités*¹⁷¹, studiandoli tuttavia principalmente in relazione alla mentalità collettiva e alle masse, che venivano nella maggior parte dei casi descritte come essenzialmente passive e dominate da passioni travolgenti.¹⁷² Inoltre, gli esponenti delle *Annales* degli anni Settanta e Ottanta non solo non rinunciarono all’idea che le emozioni fossero entità immutabili, naturali e universali, ma essi non abbandonarono nemmeno la «lettura primitivista delle emozioni», ovvero quell’interpretazione secondo la quale nel Medioevo le emozioni erano espresse più veementemente e senza alcun freno inibitorio.¹⁷³ Solamente a partire dalla metà degli anni Novanta l’*histoire de la sensibilité* cominciò ad assumere una nuova direzione che rigettava la grande narrazione eliasiana legata al processo teleologico di civilizzazione.¹⁷⁴ Tuttavia, tale modello venne più seriamente e incisivamente messo in discussione solo all’inizio del XXI secolo, in parte grazie anche all’affermarsi e al consolidarsi di due nuovi paradigmi inerenti in ambito scientifico: quello cognitivista e quello socio-costruttivista. Benché contrapposte, tali teorie criticano infatti alcuni capi saldi di quel “modello idraulico delle passioni”¹⁷⁵ che è alla base non solo dello schema eliasiano, ma anche delle teorie sulle emozioni

¹⁶⁹ E. MUIR, *Mad Blood Stirring: Vendetta and Factions in Friuli during the Renaissance*, Baltimore 1993; T. W. GALLANT, *Honor, Masculinity, and Ritual Knife Fighting in Nineteenth Century Greece*, in «American Historical Review» 105 (2000), pp. 358-82.

¹⁷⁰ P. NAGY, D. BOQUET, *Una Storia Diversa Delle Emozioni*, in «Rivista Storica Italiana» 128/2 (2016), p. 495.

¹⁷¹ Sull’importanza di includere anche i sentimenti comuni nella storia delle *mentalités*: G. DUBY, *Histoire des mentalités*, in *L’Histoire et ses méthodes*, a cura di C. Samaran, Parigi 1961, pp. 937-66. Sul concetto di *mentalité* nella scuola delle *Annales* si veda: A. BURGUIÈRE, *La notion de mentalités: une invention ou une filiation?*, in *L’École des Annales. Une histoire intellectuelle*, a cura di A. Burguière, Parigi 2006, pp. 71-96.

¹⁷² Tra principali testi degli anni Settanta e Ottanta riguardanti l’affettività si vedano: J. DELUMEAU, *La Peur en Occident: Une cité assiégée (XIVe-XVIIe siècle)*, Parigi 1978; M. Vovelle, *La Mort et l’Occident de 1300 à nos jours*, Parigi 1983; *Ibid.*, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe siècles*, Parigi 1983; J. C. BOLOGNE, *Histoire de la pudeur*, Parigi 1986; R. MUCHEMBLED, *L’Invention de l’homme moderne. Sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l’Ancien Régime*, Parigi 1988.

¹⁷³ Su questo punto: NAGY, BOQUET, *Una Storia Diversa* cit., p. 496.

¹⁷⁴ Si vedano per esempio: V. FRANDON, M. GRÄSSLIN, D. EL KENZ, P. NAGY, *Pour une histoire de la souffrance: expressions, représentations, usages*, in «Médiévales», 13 (1994), pp. 5-14; D. BOQUET, *De l’enfant-Dieu à l’homme enfant: enfance et psychologie de l’adulte chez Aelred de Rievaulx*, in «Médiévales», 36 (1999), pp. 129-43; P. NAGY, *Le Don des larmes* cit., Parigi 2000.

¹⁷⁵ Tale terminologia è stata per la prima volta utilizzata in: R. C. SOLOMON, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis 1993, p. 77 e successivamente fu adottata anche da Barbara Rosenwein: ROSENWEIN, *Worrying about Emotions* cit., p. 834.

affermatesi nelle scienze naturali e sociali tra la seconda metà del XIX secolo e le prime decadi del XX secolo.

2. L'*emozionologia* tra il modello idraulico delle passioni, la teoria dell'emozione-cognizione e la costruzione sociale delle emozioni.

Nella seconda metà del XIX secolo vennero elaborate delle nuove teorie scientifiche sulle emozioni che le riducevano essenzialmente a dei fenomeni corporei, precognitivi e universali. Ciò si può notare per esempio negli studi sulle emozioni di Charles Darwin¹⁷⁶ e soprattutto del filosofo e medico William James, il quale affermava che le emozioni sono sensazioni, ovvero cambiamenti del corpo che si producono in relazione a uno stimolo esterno.¹⁷⁷ Entrambe le teorie fungono da presupposto teorico al cosiddetto “modello idraulico delle passioni” che classifica le emozioni come delle entità – equiparabili a dei liquidi in continua agitazione o dei gas sottopressione – desiderose di esplodere all'esterno e che, di conseguenza, dovrebbero essere costantemente tenute sotto controllo.¹⁷⁸ Poiché ciò non sempre è possibile, tali forze dirompenti si manifestano in modo incontrollabile e improvviso, lasciando così gli esseri umani in balia della loro natura pulsionale.¹⁷⁹ In questo contesto, il processo di civilizzazione funge da deterrente in quanto sarebbe in grado di contenere, temperare e controllare tali moti irrazionali.

Mentre negli anni Settanta in ambito storico il “modello idraulico” conobbe grande successo, in ambito scientifico si affermarono due nuove teorie sulle emozioni che spodestarono la precedente. Il primo paradigma, sviluppatosi a metà anni Sessanta dal lavoro di Magda B. Arnold¹⁸⁰ ma affermatosi poi negli anni Settanta, è quello del cognitivismo, il quale è fondato sull'idea dell'emozione-cognizione. Secondo tale modello interpretativo le emozioni fanno parte del processo di valutazione (*appraisal*) dal quale si generano successivamente le reazioni fisiologiche e in seguito le azioni. Le emozioni non sono perciò forze pulsionali e irrazionali, ma piuttosto sono frutto di giudizi – e perciò pienamente iscritti nei processi cognitivi – su ciò che è percepito come piacevole o doloroso, buono o dannoso. Sebbene in genere i cognitivisti riconoscano che i modi attraverso cui le

¹⁷⁶ C. DARWIN, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, New York 1998 (1872). Trad. in C. DARWIN, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, a cura di P. Ekman, trad. di F. Bianchi Bandinelli, Torino 2012.

¹⁷⁷ W. JAMES, *What is an Emotion?*, in «Mind», 9 (1884), pp. 188-205. Tale teoria è nota con il nome di *James-Lange theory* e afferma che le risposte fisiologiche precedono l'emozione. In altre parole, «our feeling of the same changes as they occur is the emotion».

¹⁷⁸ J. PAMPLER, W. REDDY, B. ROSENWEIN, P. STEARNS, *The History of Emotions: an Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns*, in «History and Theory» 49, no. 2 (2010), p. 251.

¹⁷⁹ Ulteriore presupposto del modello idraulico è infatti la psicoanalisi freudiana. Per Freud gli affetti entrano a far parte dell'Es come forze irrazionali ed inconscie, le quali devono essere dominate dal Super-io. Si veda: *Opere di Sigmund Freud, vol. I, Studi sull'isteria e altri scritti, 1886-1895*, a cura di C. Musatti, Torino 2003; *Opere di Sigmund Freud, vol. VIII, Introduzione alla psicanalisi e altri scritti, 1915-1917*, a cura di C. Musatti, Torino 2000.

¹⁸⁰ M. B. ARNOLD, *Emotion and Personality*, 2 Vols., New York 1960. Un'ulteriore opera fondamentale nell'affermazione del cognitivismo fu quella di FRIJDA *The Emotions* cit.

emozioni siano provate ed esibite possano essere differenti in quanto dipendono dai giudizi dei singoli individui – e di conseguenza dai loro valori, obiettivi e credenze –, la maggior parte degli psicologi non sembrava riservare sufficiente importanza alle variazioni e alle sfumature culturali delle emozioni.¹⁸¹ Mentre tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta il cognitivismo raggiungeva il suo apice con il suo diffondersi dall’ambito della psicologia sperimentale e delle neuroscienze¹⁸² a quello della filosofia e delle scienze sociali¹⁸³, un’altra teoria sulle emozioni, ossia quella socio-costruttivista, si stava sempre più affermando all’interno dell’antropologia, dell’etnografia e della sociologia.¹⁸⁴ Tale teoria si fonda sul principio per il quale le emozioni e le loro manifestazioni sarebbero prodotti culturali: sono infatti le società – e con esse il linguaggio, le pratiche culturali, i valori morali – a formare e plasmare le emozioni degli individui, nonché a regolarne le modalità espressive attraverso le norme sociali. Secondo tale teoria, le emozioni, nonché le modalità per esprimerle e la capacità di regolarle, sono acquisite attraverso l’educazione e la socializzazione sulla base di sistemi di valori e di credenze condivise. A metà anni Ottanta Rom Harré, psicologo neozelandese e uno dei principali sostenitori dell’approccio costruttivista, introdusse il concetto di relatività culturale delle emozioni, sostenendo che le emozioni non sono universali e innate, ma piuttosto “apprese” all’interno di una data cultura. Ciò significa che in alcune culture possono esistere delle emozioni che non esistono invece in altre, come per esempio nel caso dell’*amae* giapponese, il quale può essere descritto come una sorta di desiderio di affidarsi, di dipendere dall’altro e di volere le sue cure all’interno di una relazione.¹⁸⁵ Tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta molti antropologi hanno inoltre sottolineato come non solo le emozioni dipendessero dalla cultura di appartenenza, ma anche che le espressioni facciali e corporee connesse a esse non siano innate e comuni a tutte le società.¹⁸⁶ Per quanto riguarda l’ambito sociologico, alcuni ricercatori hanno evidenziato come le emozioni siano prodotte e costituite dalle

¹⁸¹ Su questo punto: B. ROSENWEIN, R. CRISTIANI, *What Is the History of Emotions?*, Cambridge 2018, p. 18.

¹⁸² Molti neuroscienziati, influenzati dall’idea dell’emozione-cognizione, cercarono di ricondurre le emozioni al corpo e, più in particolare, al cervello, evidenziandone di inoltre la dimensione cognitiva. Un esempio tra i molti sono le ricerche del neurologo Antonio Damasio il quale, a partire dallo studio di alcuni casi clinici, ha identificato anzitutto delle aree neuronali implicate nei processi emotivi e, in secondo luogo, ha dimostrato come le emozioni siano fortemente implicate nei processi decisionali (teoria del marcatore somatico). Per Damasio, dunque, l’emozione non è opposta alla ragione, ma le due sono elementi che lavorano in modo interdipendente. A. DAMASIO, *Descartes’ Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York 1994; Ibid. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York 1999. Trad. in A. DAMASIO, *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, trad. di F. Macaluso, Milano 1995; Ibid. *Emozione e coscienza*, trad. di S. Frediani, Milano 2000.

¹⁸³ Si veda per esempio: SOLOMON, *The Passions* cit.; R. DE SOUSA. *The Rationality of Emotion*, Cambridge 1987; M. C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001. Trad. in M. C. NUSSBAUM, *L’intelligenza delle emozioni*, a cura di G. Giorgini, Bologna 2009.

¹⁸⁴ Una disamina aggiornata e completa di tale posizione e le sue evoluzioni si trova in PLAMPER, *Storia delle Emozioni*, cit. pp. 121-227.

¹⁸⁵ R. HARRÉ, *The Social Construction of Emotions*, Oxford 1986. Sull’*amae* giapponese si veda Ibid., pp. 280-307. Trad. in R. HARRÉ, *La costruzione sociale delle emozioni*, trad. di O. Pavirani Arcangeli, Milano 1992.

¹⁸⁶ C. LUTZ, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago 1998; L. ABU-LUGHOD, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley 1986. Si vedano anche: M. Z. ROSALDO, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge 1980; A. WIERZBICKA, *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and universals*, Cambridge 1999.

relazioni sociali e di potere e, di conseguenza, non semplici sensazioni corporee strettamente individuali e presociali.¹⁸⁷ Infine, gli studi antropologici ed etnografici hanno contribuito a smantellare il dogma dualista ragione/emozione sottolineando come tale dicotomia caratterizzi la cultura occidentale ma non sia presente in altre società umane, in cui cognizione e sensazione spesso si mescolano fino a confondersi.¹⁸⁸

È all'interno di questo humus culturale che a metà degli anni Ottanta avvenne un importante passo avanti nello studio della storia delle emozioni grazie ai lavori di Peter Stearns e Carol Zisowitz Stearns i quali, per la prima volta in un testo di storia, teorizzarono che le emozioni fossero storicamente e culturalmente contingenti, oltretutto influenzate da fattori sociali. I loro studi relativi alla società americana del XX secolo si concentrarono soprattutto sull'*emotionology* (emozionologia), intercambiabile con il termine *emotional style*¹⁸⁹, neologismo da loro coniato che indica «the attitude or standards that a society, or a definable group within a society, maintains toward basic emotions and their appropriate expression [and] ways that institutions reflect and encourage these attitudes in human conduct».¹⁹⁰ Benché differenti, l'*emotionology* e le emozioni si inscrivono in un rapporto dinamico in quanto l'*emotional style*, influenzando il giudizio e il comportamento degli individui, è in grado di condizionare e produrre un effetto sull'esperienza emotiva reale (per esempio il giudizio che la paura è piacevole e divertente quando si sta guardando un film dell'orrore insieme a un gruppo di amici).¹⁹¹ Tra la fine degli anni Ottanta e gli inizi degli anni Duemila gli Stearns, o Peter Stearns insieme ad altri collaboratori, scrissero diversi testi in cui utilizzarono sistematicamente il concetto di *emotional style* nell'analizzare la storia della società americana, concentrandosi per esempio sulla rabbia, il controllo emotivo, l'invidia e la paura.¹⁹² Tuttavia, le fonti da loro utilizzate erano ristrette unicamente agli *advice manuals* per la classe media d'epoca contemporanea. La stessa *emotionology*, nonché le proposte metodologiche che comportava, difficilmente poteva essere

¹⁸⁷ T. D. KEMPER, *A Social Interactional Theory of Emotions*, New York 1978; A. HOCHSCHILD, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling* Berkeley 1983.

¹⁸⁸ Per esempio il lavoro di M. Z. ROSALDO, *Knowledge and Passion* cit.

¹⁸⁹ Gli *emotional styles* riguardano anzitutto le norme che regolano l'espressione delle emozioni e come tali espressioni siano incoraggiate e scoraggiate dalle istituzioni e dalle norme sociali. Inoltre, essi esaminano le modalità attraverso cui gli individui mettono in atto tali regole emotive mediante il corpo, i comportamenti, la gestualità e l'abbigliamento. Infine, gli *emotional styles* consistono anche nei luoghi fisici all'interno dei quali sono applicate le norme emotive. Per una definizione più completa si veda: K. BARCLAY, *The History of Emotions. A Student Guide to Methods and Sources*, Londra 2020, p. 37.

¹⁹⁰ P. N. STEARNS, C. Z. STEARNS, *Emotionology. Clarying the History of Emotions and Emotional Standards*, in «American Historical Review», 90, 4 (1985), p. 813. Per un'analisi critica ed esaustiva sul concetto di *emotionology* si veda inoltre: R. BODDICE, *The History of Emotions*, Manchester 2018, pp. 59-62. Per un'applicazione pratica di tale metodologia si veda: BARCLAY, *The History of Emotions. A Student Guide* cit., pp. 38-40.

¹⁹¹ P. N. STEARNS, C. Z. STEARNS, *Emotion and Social Change: Toward a New Psychohistory*, New York 1988, p. 7.

¹⁹² P. N. STEARNS, C. Z. STEARNS, *Anger. The Struggle for Emotional Control in America's History*, Chicago 1986; Ibid. *Jealousy. The Evolution of an Emotion in American History*, New York 1989; P. N. Stearns, J. Lewis, *An Emotional History of the United States*, New York 1998; P. N. STEARNS, *American Fear. The Causes and Consequences of High Anxiety*, Londra 2006.

utilizzata in relazione a un'epoca differente – forse al massimo quella moderna – e ad altre tipologie di fonti.¹⁹³ Inoltre, sebbene gli Stearns rimarcassero sia la necessità di analizzare le emozioni in relazione a specifiche circostanze storiche e culturali, sia l'idea che la ragione non fosse opposta all'emozione, essi non si svincolarono completamente dalla “grande narrativa” di Elias. Infatti, i due studiosi sottolinearono che solo a partire dal XVII secolo si assistette all'affermazione di norme emotive più solide, a differenza invece delle epoche premoderne, che venivano descritte nel modo seguente: «Public temper tantrums, along with frequent weeping and boisterous joy, were far more common in premodern society [...] Adults were in many ways, by modern standards, childlike in their indulgence in temper [...]».¹⁹⁴

Nonostante il lavoro pionieristico dei coniugi Stearns, tra gli anni Ottanta e Novanta la storia delle emozioni non riuscì ancora pienamente ad affermarsi nella ricerca storica, la quale era più interessata ad altri settori d'indagine, quali per esempio la storia di genere e la storia del corpo. Tuttavia, già negli anni Novanta è possibile rintracciare alcuni lavori che preannunciavano l'enorme successo che le emozioni avrebbero avuto in ambito storiografico a partire dagli anni Duemila.

3. Il superamento del modello idraulico: la storia delle emozioni tra anni Novanta e inizio Duemila.

Riferendosi agli anni Novanta, la storica Piroska Nagy ha giustamente notato che benché molti storici in quegli anni si fossero interessati alla tematica dell'emozioni – talvolta coinvolgendo anche l'antropologia e la psicologia – essi non erano però in realtà consapevoli di stare concretamente facendo storia delle emozioni. Infatti, «aucun de nous n'a pourtant accompli le long et minutieux travail de terrassement épistémologique qui aurait été nécessaire pour bien fonder une telle recherche».¹⁹⁵ In ambito medievistico vi furono importanti pubblicazioni inerenti al tema dell'affettività, dei sentimenti e della loro espressione sia in Francia, sia in Germania, sia nei paesi anglofoni, ma nessuna di queste ricerche era riconducibile all'interno di un settore storiografico autonomo e distinto inerente allo studio delle emozioni come oggetto storico.¹⁹⁶ Tuttavia, è all'interno di questi primi studi che lo schema eliasiano e la rappresentazione del Medioevo come epoca “infantile” cominciò a vacillare. Lo storico tedesco Gerd Althoff è un esempio eloquente: egli

¹⁹³ Critica mossa in ROSENWEIN, *Worrying about Emotions* cit., pp. 824-825.

¹⁹⁴ P. N. STEARNS, C. Z. STEARNS, *Anger* cit., p. 25.

¹⁹⁵ P. NAGY, *Faire l'histoire des émotions à l'heure des sciences des émotions*, in «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA» 5 (2013), <http://journals.openedition.org/cem/12539> (ultima consultazione: 1 aprile 2022).

¹⁹⁶ Per citarne solo alcuni: P. DINZELBACHER, *Angst im Mittelalter. Teufels, Todes und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn, 1996; S.C. JAEGER, *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphia 1999; NAGY, *Le don des larmes* cit.; J. LE GOFF, *Rire au Moyen Age*, in «Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques» 3 (1989), <http://journals.openedition.org/ccrh/2918> (ultima consultazione: 1 aprile 2022). Per una lista più esaustiva si vedano le note in ROSENWEIN, *Worrying about Emotions* cit. e NAGY, *Faire l'histoire* cit.

sottolineò infatti come le emozioni medievali non fossero pulsioni irrazionali, ma piuttosto iscritte nel linguaggio simbolico e politico del tempo. Esse erano il medium attraverso il quale il potere si esprimeva ed erano perciò preziosi mezzi attraverso cui gli individui comunicavano specifici messaggi agli altri. Per esempio, l'*ira regis* – interpretata come ira giusta simile a quella divina – era utilizzata come arma per sedare il dissenso interno e riaffermare la superiorità dell'autorità regia.¹⁹⁷ Non solo: attraverso le emozioni era possibile rimodulare i rapporti tra potenti, segnalare eventuali riconciliazioni e riaffermare i legami di *amicitia* tra nobili.¹⁹⁸ In altre parole, le emozioni erano parte integrante di determinati rituali politici d'epoca medievale, erano regolamentate da particolari norme e avevano delle specifiche funzioni sociali.

Nel 1998 venne pubblicato dalla medievista Barbara Rosenwein *Anger's Past*, una raccolta di saggi inerenti all'espressione della rabbia nella società medievale, all'interno della quale il paradigma eliasiano è esplicitamente messo in discussione.¹⁹⁹ Inoltre, già in tale raccolta la rabbia e le sue diverse forme sono indagate alla luce dei mutamenti sociali, politici, linguistici e culturali dell'epoca medievale, sconfessando perciò l'idea che essa sia un'emozione universale e immutabile. Si dovrà tuttavia attendere il 2002 con la pubblicazione dell'articolo *Worrying about Emotions* nell'*American Historical Review* affinché la posizione teorica ed epistemologica della Rosenwein venga sistematizzata in modo definitivo.²⁰⁰ In questo articolo non solo la storica smantella uno ad uno i pilastri teorici che sorreggono l'impalcatura del paradigma eliasiano e il modello idraulico delle passioni, ma intraprende ugualmente un serio e fruttuoso dialogo con le scienze delle emozioni (neurologia, neuroscienze e psicologia clinica) e le scienze umane e sociali (filosofia, antropologia, sociologia) al fine di elaborare una solida proposta storiografica e metodologica relativa allo studio delle emozioni che avrà un importante e duraturo impatto sugli studi successivi di settore. È infatti all'interno di tale articolo che la storica presenta per la prima volta il concetto di *emotional communities*, le quali sono definite nel modo seguente:

«These are precisely the same as social communities – families, neighborhoods, parliaments, guilds, monasteries [...] but the researcher looking at them seeks above all to uncover systems of feeling: what these communities [...] define and assess as valuable or harmful to them; the evaluations that they make about others' emotions; the nature of the affective bond between people that they recognize; and the modes

¹⁹⁷ G. ALTHOFF, *Ira Regis'. Prologema to a History of Royal Anger*, in *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, ed. by B. Rosenwein, Ithaca 1998, pp. 59-74.

¹⁹⁸ G. ALTHOFF, *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einigung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, in *Monumenta Germaniae Historica. Schriften. Vol. 37*, Hannover, 1992; Ibid. *Empörung, Tränen, Zerknirschung. "Emotionen" in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*, in «Frühmittelalterliche Studien» 30 (1996), pp. 60-79.

¹⁹⁹ ROSENWEIN, *Anger's Past* cit., pp. 2-4; pp. 237-247.

²⁰⁰ Si veda anche questo articolo risalente al medesimo periodo: B. ROSENWEIN, *Emotions in History*, in «Bulletin du Centre d'Études médiévales, Auxerre, Études & Travaux», VI (2001-2002), pp. 87-97.

of emotional expression that they expect, encourage, tolerate, and deplore. I further propose that people move (and moved) continually from one such community to another – from taverns to law courts, say – adjusting their emotional displays and their judgments of weal and woe (with greater and lesser degrees of success) to these different environments [...].²⁰¹

Altrove la Rosenwein rappresenta tale concetto attraverso l'immagine di un enorme cerchio, il quale rappresenta l'*emotional community* più ampia dotata di proprie regole emotive, modi di esprimere le emozioni e valori. Entro tale cerchio più grande possono esservi dei cerchi più piccoli (le *emotional communities* più ristrette, dentro le quali possono esservi delle *emotional communities* ancora più piccole), i quali tuttavia non sono sempre e necessariamente concentrici, ma possono essere distribuiti in modo irregolare all'interno dello spazio. Ciò significa che in tale modello alcune *emotional communities* si intersecano tra loro, mentre altre sono completamente o quasi separate dalle altre.²⁰² Inoltre, all'interno della propria esistenza, un individuo può appartenere a più *emotional communities* contemporaneamente, nonché entrarne in nuove e/o abbandonarne altre. Un altro caposaldo metodologico della studiosa americana consiste nello studio del vocabolario emotivo: infatti, per cogliere come gli individui del passato esprimessero, provassero e pensassero le emozioni è necessario esaminare il lessico emotivo (per esempio per cogliere quali emozioni venissero categorizzate come tali o meno in una data epoca, o per registrare la loro frequenza all'interno di determinati contesti piuttosto che altri).²⁰³ Tale studio deve essere però sempre integrato da una lettura delle fonti «in the oldfashioned, critical way that historians are trained to do, evaluating emotion words or their lack as part of a larger whole».²⁰⁴ Nel corso degli anni le proposte teoriche, epistemologiche e metodologiche della Rosenwein sono state ulteriormente ampliate e approfondite in una serie di articoli programmatici²⁰⁵, tanto che secondo Piroska Nagy è con lei che «la nouvelle histoire des émotions se fonde en science».²⁰⁶ Le ricerche della storica statunitense sono caratterizzate

²⁰¹ ROSENWEIN, *Worrying about Emotions* cit., p. 842.

²⁰² Inoltre, «other large circles may exist, either entirely isolated from or intersecting with the first at one or more points». Ibid. *Emotional Communities* cit., p. 24. Per una definizione di *emotional community* si vedano inoltre: Ibid., *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600–1700*, Cambridge 2015, pp. 1-15; J. PAMPLER, W. REDDY, B. ROSENWEIN, P. STEARNS, *The History of Emotions* cit., pp. 252-61; D. BOQUET, *Le concept de communauté émotionnelle selon B. H. Rosenwein*, «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA» 5 (2013), <https://journals.openedition.org/cem/12535> (ultima consultazione 4 aprile 2022).

²⁰³ Sul come stilare una “lista” di termini emotivi a partire dalle fonti stesse si veda: ROSENWEIN, *Emotion Words* cit., pp. 93-106.

²⁰⁴ Ibid. *Problems and Methods in the History of Emotions*, in «Passions in Context: Journal of the History and Philosophy of the Emotions» 1 (2010), p. 16.

²⁰⁵ Tra i principali si ricordano per esempio: B. ROSENWEIN, *Writing without Fear about Early Medieval Emotions*, in «Early Medieval Europe» 10 (2003), pp. 229-34; Ibid., *Histoire de l'émotion: méthodes et approches*, «Cahiers de civilisation médiévale» 49 (2006), pp. 33-48; Ibid. *Thinking Historically about Medieval Emotions*, «History Compass» 8 (2010), pp. 828-42; B. ROSENWEIN, R. CRISTIANI, *Old and New in the History of Emotions*, «Emotion Researcher» (2018), <http://emotionresearcher.com/old-and-new-in-the-history-of-emotions/> (ultima consultazione 4 aprile 2022).

²⁰⁶ NAGY, *Faire l'histoire* cit.

da un vivo interesse nei confronti delle scienze delle emozioni, le cui diverse tendenze e molteplici prospettive sono sempre state analizzate attraverso un approccio critico e mai riduzionista. Il pregio della Rosenwein è infatti quello di voler promuovere nei suoi studi l'interazione tra scienziati e umanisti, fondando così la storia delle emozioni in un terreno necessariamente e inevitabilmente multidisciplinare.

Un anno prima dell'uscita del famoso articolo *Worrying about Emotions*, l'antropologo e storico William Reddy pubblicava un testo dal titolo *The Navigation of Feeling*²⁰⁷ il quale, insieme all'articolo della medievista del 2002, ha permesso di delimitare in modo netto il campo della storia delle emozioni, riconoscendolo così definitivamente un settore storiografico indipendente con le proprie caratteristiche e problematicità specifiche. Già nell'articolo *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions*²⁰⁸ del 1997 Reddy aveva tentato di integrare le nozioni della psicologia cognitiva – criticando l'approccio socio-costruttivista più “rigido”²⁰⁹ – con i suoi studi sulle emozioni, presentando inoltre una proposta metodologica che verrà maggiormente sviluppata in *The Navigation of Feeling*. Riprendendo la teoria degli enunciati performativi del filosofo John L. Austin (1911 – 1960), Reddy introdusse la nozione di *emotives*, i quali possono definirsi “atti performativi”²¹⁰: anziché limitarsi a descrivere uno stato di cose nel mondo, essi producono degli effetti e spingono i soggetti in causa ad agire. Le emozioni, infatti, possono definirsi performative nella misura in cui sono coinvolte in un “fare”: esse non sono elementi passivi, ma partecipano attivamente alla costruzione del sé e, in quanto pratiche performative, contribuiscono a modificare e a plasmare il mondo.²¹¹ Gestì emotivi come il baciare e affermazioni come “Ti amo” non hanno meramente una funzione descrittiva, ma anche performativa e auto-riflessiva in quanto essi producono dei cambiamenti sia nel parlante che nell'interlocutore. In altre parole, gli *emotives* trasformano il soggetto a cui sono rivolti ed evocano nella persona che li pronuncia un'intera gamma di sentimenti, pensieri e comportamenti.

²⁰⁷ W. M. REDDY, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.

²⁰⁸ Ibid., *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions*, in «Current Anthropology» 38, 3 (1997), pp. 327-51.

²⁰⁹ Secondo tale approccio non esiste nulla al di là della cultura. Le emozioni sono perciò meri prodotti culturali senza alcuna base universale. Tale posizione è opposta a quella dei socio-costruttivisti più “morbidi” per i quali, pur riconoscendo la preminenza dell'influenza culturale, riconoscono l'esistenza di una base naturale e universale delle emozioni.

²¹⁰ Austin affermava che, a differenza degli enunciati constativi – cioè quelli che descrivono e constatano uno stato di cose presenti –, gli enunciati performativi si riferiscono ad un “fare”, ad un'azione. Esempi di performatives sono le affermazioni “Chiamo questa nave Queen Elizabeth”, “Mi scuso con lei”, “Ti condanno a morte” o “Lo voglio”. In quest'ultimo caso, «quando dico, davanti all'ufficiale dello stato civile o all'altare, "lo voglio", non sto facendo un resoconto su un matrimonio: mi sto abbandonando ad esso», sto svolgendo cioè un'azione. J. L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, a cura di M. Sbisà, C. Penco, Bologna 2019, p. 6. Edizione originale in: J. L. AUSTIN, *How to Do Things With Words*, Oxford 1962.

²¹¹ REDDY, *The Navigation* cit., pp. 104-105.

Secondo Katie Barclay un *emotive* può essere descritto come quell'etichetta emotiva che l'individuo attribuisce all'esperienza di un'emozione (per esempio la rabbia):

«When we label our feeling as anger, we attach to that feeling all the ideas, experiences and actions that we associate with that term, and this in turn shapes how we respond to that feeling (whether we punch someone or leave the room). Naming our emotions also has an impact on our feelings, because when we label our feeling anger we may then have to adjust our feelings accordingly to match up more precisely with the cultural ideal, perhaps by increasing the intensity of our emotion to enable us to punch someone».²¹²

In relazione a quest'ultimo punto, Reddy argomenta che gli *emotives* rappresentano lo sforzo individuale di armonizzare i propri sentimenti interiori alle convenzioni culturali di una determinata società. Questo processo che consiste nel tentare di modificare i propri sentimenti interni per accordarli alle aspettative sociali, alle norme emotive e alle specifiche circostanze è chiamato *navigation*. Tale navigazione tuttavia è quasi sempre destinata a fallire, producendo così quello che Reddy ha chiamato *emotional suffering*.²¹³ Da un punto di vista sociale e politico, l'*emotional suffering* può verificarsi quando i sentimenti interiori degli individui non sono in linea con le norme emotive di un dato *emotional regime*, definito come «the set of normative emotions and the official rituals, practices, and emotives that express and inculcate them; a necessary underpinning of any stable political regime».²¹⁴ Gli *emotional regimes*, che possono essere più o meno rigidi²¹⁵, possono dunque punire i propri membri qualora non si allineino agli standard emotivi prescritti. In tale situazione l'individuo dovrà di conseguenza trovare delle modalità alternative per esprimere i propri sentimenti, per esempio inserendosi all'interno di gruppi di persone che condividono i medesimi valori e norme emotive. Questi luoghi di maggiore libertà espressiva prendono il nome di *emotional refuges*²¹⁶, i quali nel corso degli anni potrebbero divenire politicamente dominanti e perciò smantellare il precedente *emotional regime*. Secondo Reddy questo meccanismo si è verificato per esempio durante il passaggio dall'*Ancien Régime* alla Francia rivoluzionaria: lo stile emotivo

²¹² BARCLAY, *The History of Emotions* cit., p. 74.

²¹³ «An acute form of goal conflict, especially that brought on by emotional thought activations. Political torture and unrequited love (both in the Western context) are examples of emotional suffering». REDDY, *The Navigation* cit., p. 129.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Il termine regime non deve essere associato a una forma di regime assolutistico che impone le sue regole attraverso la coercizione. Tutti gli individui (compresi noi stessi e quelli del passato) secondo Reddy vivono in un regime emotivo (o in più regimi). I regimi emotivi possono essere infatti "sciolti", o di "libertà emotiva", all'interno dei quali è consentita una maggiore gamma di espressioni socialmente accettabili. Su questo punto: BODDICE, *The History of Emotions* cit., pp. 70-71.

²¹⁶ «A relationship, ritual, or organization (whether informal or formal) that provides safe release from prevailing emotional norms and allows relaxation of emotional effort, with or without an ideological justification, which may shore up or threaten the existing emotional regime». REDDY, *The Navigation* cit., p. 129.

promosso all'interno degli *emotional refuges* d'epoca pre-rivoluzionaria (i salotti, i club e i teatri frequentati dagli intellettuali e degli illuministi) condusse alla rivoluzione, trionfo del sentimentalismo che si impose come nuovo paradigma. A sua volta, il sentimentalismo rigido produsse ancor più *emotional suffering*, portando così all'affermarsi del romanticismo ottocentesco. Come ha tuttavia notato Rosenwein, una narrazione dei mutamenti storici basata su tali meccanismi ha dei punti deboli ed è quantomeno discutibile.²¹⁷ Inoltre, gli *emotives* pongono al centro unicamente le parole su altre forme di espressione delle emozioni (per esempio la gestualità del corpo, il tono della voce), che in alcune culture rivestono tuttavia una rilevanza maggiore rispetto agli enunciati stessi.²¹⁸ Ciononostante, gli strumenti metodologici proposti da Reddy – e in particolare gli *emotives* – si sono ampiamenti diffusi tra agli addetti ai lavori poiché hanno il pregio di porsi oltre a quei dualismi promossi dalla grande narrazione eliasiana (e non solo), come per esempio quello tra ragione ed emozione o quello tra natura e cultura.

4. La prospettiva universalista e i nuovi studi delle neuroscienze

Benché gli approcci metodologici di Reddy e della Rosenwein siano piuttosto diversi, ambedue hanno cercato di integrare nei loro studi sulle emozioni il paradigma cognitivista e quello socio-costruttivista²¹⁹, criticando aspramente l'universalità delle emozioni che aveva ripreso auge con le ricerche degli anni Settanta di Paul Ekman. Lo psicologo statunitense aveva cercato infatti di provare l'esistenza delle "emozioni base"²²⁰ (a cui corrisponderebbero altrettante espressioni facciali specifiche), ovvero emozioni che sarebbero comuni a tutte le culture, e perciò universali. Nonostante tale teoria, soprattutto per come era stata dimostrata, presentasse numerose problematiche e le critiche non fossero tardate ad arrivare²²¹, il modello Ekman divenne fondamentale non solo per molti psicologi, ma si diffuse anche tra il grande pubblico fino a entrare nella politica americana.²²² Le

²¹⁷ B. ROSENWEIN, *Review of William M. Reddy, «The Navigation of Feeling. A Framework of History of Emotions»*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, in «American Historical Review», 107, 4 (2002), pp. 1181-1182.

²¹⁸ Su questo punto e altre critiche si veda: PLAMPER, *Storia delle Emozioni* cit., pp. 394-400.

²¹⁹ Per approfondimenti: ROSENWEIN, CRISTIANI, *Old and New* cit.

²²⁰ Tra i primi articoli in cui Ekman presenta tale teoria: P. EKMAN, *Universal Facial Expressions of Emotions*, in «California Mental Health Research Digest» 8, 4 (1970) 151-158; P. EKMAN, W. V. FRIESEN, *Constants Across Cultures in the Face and Emotion*, in «Journal of Personality and Social Psychology» 17, 2 (1971), pp. 124-129. Per una bibliografia recente e aggiornata si consulti il sito <https://www.paulekman.com/> (ultima consultazione: 6 aprile 2022).

²²¹ Sulle critiche si veda: PLAMPER, *Storia delle Emozioni* cit., pp. 233-247. Si vedano anche le pubblicazioni contenute nella rivista «Emotion Review» fondata e curata da Lisa F. Barrett e James Russell, promotori della *theory of constructed emotion* che si oppone alla teoria di Ekman.

²²² Per esempio, Ekman fu consulente scientifico della serie Tv americana *Lie to me* (2009), all'interno del quale il protagonista individua le bugie dei criminali attraverso la lettura delle microespressioni facciali. Ekman fu anche consulente del film Pixar *Inside Out* (2015) nel quale si racconta delle emozioni (rabbia, felicità, tristezza, paura e disgusto) che guidano le azioni di una giovane teenager. Per quanto riguarda la politica americana, dopo l'11 settembre Ekman divenne uno dei supervisori del programma antiterrorismo SPOT (*Screening Passangers by Observational Techniques*). Tale protocollo prevedeva che, attraverso una macchina, si riconoscessero le microespressioni delle vere emozioni mostrate in viso dai passeggeri sospetti. Si trattava quindi di scovare le emozioni celate dai sospettati in modo

ricerche di Ekman hanno come riferimento teorico l'*Affect Theory*, elaborata per la prima volta negli anni Sessanta da uno dei maestri dello psicologo americano, Silvan Tomskin.²²³ Tale teoria afferma che esista qualcosa prima dell'emozione, ossia l'*affect*, che può essere definito come un meccanismo evolutivo che reagisce automaticamente agli stimoli e che è svincolato da qualsiasi processo cognitivo poiché opera al di sotto della soglia della coscienza. L'*Affect Theory* si contrappone perciò sia alla teoria dell'*appraisal* cognitivista, sia al socio-costruttivismo, in quanto sostiene che le emozioni siano universali. Tuttavia, se si sostiene che gli individui abbiano esperito ed espresso la rabbia, la tristezza e la gioia in modo sempre identico nel corso dei secoli, come è possibile fare una storia delle emozioni? Inoltre, secondo tale posizione teorica lo storico potrebbe eventualmente solo studiare le rappresentazioni culturali delle emozioni, ma non l'emozione in sé, la quale invece è naturale, pre-culturale e universale. Come superare dunque questa *impasse*?

Nel corso degli anni le neuroscienze sociali hanno messo sempre più in discussione la teoria universalista delle emozioni attraverso numerosi studi relativi alla plasticità del cervello umano, agli effetti della cultura sui processi biologici e al ruolo dell'esperienza e del contesto nel plasmare fenomeni un tempo considerati meramente fisiologici, come per esempio il dolore.²²⁴ Tra i molti, un contributo essenziale è stato quello della neuroscienziata statunitense Lisa F. Barrett, tanto che in un Twitter del 2015 William Reddy ha affermato che le ricerche della Barrett avesse fornito una “licenza di caccia” a tutti gli storici delle emozioni.²²⁵ Gli studi della neuroscienziata risultano essere fondamentali in quanto non solo hanno smantellato i capisaldi della teoria universalista delle emozioni attraverso le recenti indagini delle neuroscienze, ma hanno scientificamente dimostrato l'inconsistenza della divisione natura/cultura, proponendo al suo posto un modello integrato e bioculturale delle emozioni.²²⁶ Infatti, la Barrett suggerisce di coniugare la componente biologica delle emozioni (che si radica nelle reti neurali e sinaptiche dell'intero cervello umano, il quale ha inoltre la capacità di “costruire” i concetti emotivi attraverso l'esperienza, l'interazione con il corpo

che, una volta scoperti, potessero essere così fermati e interrogati dalle autorità. PLAMPER, *Storia delle Emozioni* cit., p. 248.

²²³ S. S. TOMKINS, *Affect Imagery Consciousness: The Positive Affects: Volume I*, New York 1962; Ibid., *Affect Imagery Consciousness: The Negative Affects: Volume II*, New York 1963.

²²⁴ Su questo punto si vedano gli interessanti articoli dello storico delle emozioni Rob Boddice: R. BODDICE, *The History of Emotions: Past, Present, Future*, «Revista de Estudios Sociales» (2017), pp. 10-15; Ibid., *Dispatches from the Emotional Rollercoaster*, «Athenaeum Review» 2 (January 2019), pp. 94-101. Sul dolore si veda il Cap. I.3, paragrafo 2.

²²⁵ W. REDDY, Twittato il 4 agosto 2015, <https://twitter.com/WilliamMReddy/status/628542762284154880> (ultima consultazione: 6 aprile 2022).

²²⁶ «Just because fear appears generation after generation in your culture does not prove that fear is coded into the human genome, nor that it was sculpted by natural selection in our ancestors millions of years ago on the African savanna [...] Evolution surely allowed humans to create culture, and part of that culture is a system of goal-based concepts to manage ourselves and each other. Our biology allows us to create goal-based concepts, but exactly which concepts may be a matter of cultural evolution. The human brain is a cultural artifact. We don't load culture into a virgin brain like software loading into a computer; rather, culture helps to wire the brain. Brains then become carriers of culture, helping to create and perpetuate it». L. F. BARRETT, *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*, New York 2017, p. 114.

e l'ambiente circostante) con la loro dimensione sociale e culturale, altrettanto indispensabile e imprescindibile per la loro stessa esistenza.²²⁷ Infine, la neuroscienziata ribadisce l'importanza del linguaggio nel modellare sia l'espressione che l'esperienza delle emozioni. Infatti, sono l'elaborazione concettuale e la categorizzazione cognitiva delle sensazioni corporee a modellare la percezione dell'emozione. Il modo in cui una serie di stimoli sensoriali vengano percepiti, categorizzati e manifestati come emozione dipenderà essenzialmente dai concetti linguistici disponibili di una data cultura. Ciò significa che senza il concetto (o la parola) di paura non è possibile esperirla o percepirla in altri individui. Quello che si sperimenta è infatti solamente un pattern di segnali sensoriali (nel caso della paura per esempio la sudorazione, il battito cardiaco accelerato), ma non un'emozione.²²⁸ In relazione ai suoi studi condotti nel 2020 sulla rabbia, Barbara Rosenwein ha citato le proposte della Barrett per spiegare meglio il perché la rabbia non dovesse essere considerata un'emozione "base":

«Neuropsychologist Lisa Feldman Barrett points out that insofar as we humans are programmed, we are programmed to *learn*. Our brain is a mediator and a thermostat: it constantly monitors sensations from both within and outside of us, tries to make sense of them, and works to create the bodily states that are conducive to our survival. When we are babies, we don't know what to make of various sensations. But when the people around us talk and behave in certain ways that they call "angry," we start to lump together a variety of feelings and practices under that rubric. Our real "hard-wiring" comes from this sort of knowledge: we lay down the wires as we negotiate life in a particular household, school, and neighborhood, picking up cues. When people in our environment call certain feelings anger and when they label punching a rubber doll or fuming at a boss "anger," then we start to have a name for our feelings and those of others. But in societies where words are different, where feelings and behaviors are evaluated otherwise and cut at alternative joints, people may have names for very different sets of observations by that monitor that is our brain. The feelings that *we* call anger may be combined with others that *we* call shame or sorrow or shame *and* sorrow, and they may be given a name that doesn't quite correspond to any English emotion word. Anger is the Anglo-American term, but it is not universal».²²⁹

In ultima analisi, le teorie della Barrett hanno dimostrato da un punto di vista scientifico l'importanza del contesto culturale nell'apprendere, categorizzare e manifestare le emozioni, avvalorando così l'idea che esse abbiano una storia.

²²⁷ Per approfondimenti sul ruolo del cervello nella formazione dei concetti emotivi si vedano i cap. 2 e 6 (Ibid. pp. 25-42; 112-128). Per quanto riguarda l'idea delle emozioni come "realtà sociale" si veda il cap. 7 (Ibid. pp. 128-152).

²²⁸ Ibid. pp. 112-114. Su questo tema si veda anche: M. GENDRON, K. A. LINDQUIST, L. BARSALOU, L. F. BARRETT, *Emotion Words Shape Emotion Percepts*, in «Emotion» 12, 2 (April 2012), pp. 314-25.

²²⁹ B. ROSENWEIN, *Anger: The Conflicted History of an Emotion*, New Haven and Londra, 2020, p. 3.

5. La storia delle emozioni oggi.

A partire dagli anni Duemila la storia delle emozioni ha conosciuto un enorme successo, testimoniato non solo dalla cospicua mole di pubblicazioni su tale tematica negli ultimi vent'anni, ma anche dall'apertura di importanti centri di ricerca in tutto il mondo.²³⁰ Benché la storia delle emozioni sia ormai riconosciuta a livello istituzionale, i suoi strumenti di ricerca e i suoi presupposti teorici non sono tuttavia affatto uniformi. Questo settore si caratterizza infatti dalla presenza di una molteplicità di orientamenti differenti e dalle costanti divergenze nell'elaborare proposte metodologiche ed epistemologiche sempre più innovative e sempre più integrate alle scienze delle emozioni.²³¹ La storia delle emozioni potrebbe essere dunque definita come un costante *work in progress* che prende in esame una pluralità di tematiche storiche, dialogando di conseguenza con un'ampia varietà di settori storiografici, dai più tradizionali a quelli più innovativi. Per esempio, gli storici si sono lungamente interrogati sul come le emozioni siano socialmente e culturalmente apprese all'interno di determinati contesti (come quello della famiglia²³²) e su quale sia il loro ruolo in relazione a specifici eventi privati e pubblici (come il matrimonio, la morte e la guerra).²³³ Negli ultimi anni, invece, la storia delle emozioni ha intrapreso un fruttuoso dialogo con la recente storia dell'esperienza e la storia dei sensi.²³⁴ Non potendo tuttavia fornire una panoramica esaustiva e completa su tutte tematiche affrontate dagli storici delle emozioni, nei seguenti sottoparagrafi si prenderanno in esame solamente tre macro settori d'indagine (e le loro relative problematiche), sui quali si ritornerà più volte nei capitoli successivi.

6. Il corpo e le emozioni come *embodied experiences*

²³⁰ Tra i più importanti vi sono il Research Center History of Emotions del Max Plank Institute di Berlino, l'ARC Centre of Excellence for the History of Emotions (CHE) dell'University of Western Australia e il Centre for the History of Emotions della Queen Mary University of Londra.

²³¹ Per una visione globale sulla diversità degli approcci metodologici si vedano: K. BARCLAY, S. CROZIER-DE ROSA, P. STEARNS, *Sources for the History of Emotions: A Guide*, New York 2020; BARCLAY, *The History of Emotions. A Student Guide* cit.

²³² Non è infatti un caso che uno dei primi temi di ricerca a cui gli storici delle emozioni si sono interessati è stato quello della famiglia. Di quest'ultima ne sono state studiate sia le dinamiche affettive, sia come all'interno di essa le emozioni siano "apprese". M. L. BAILEY, K. BARCLAY, *Emotion, Ritual and Power in Europe, 1200-1920: Family, State, Power*, Cham 2017; S. BROOMHALL, *Emotions in the Household 1200-1900*, Houndmills 2008.

²³³ K. BARCLAY, K. REYNOLDS, C. RAWNSLEY, *Death, Emotion and Childhood in Premodern Europe*, Londra 2016; K. BARCLAY, *Love, Intimacy and Power: Marriage and Patriarchy in Scotland, 1650-1850*, Manchester 2014; M. ROPE, *The Secret Battle: Emotional Survival in the Great War*, Manchester 2009; S. COONTZ, *Marriage, a History: From Obedience to Intimacy, Or How Love Conquered Marriage*, New York 2005.

²³⁴ Per la storia dei sensi in relazione alla storia delle emozioni si vedano i volumi della serie Cambridge Elements dal titolo *Elements on Histories of Emotions and the Senses* a cura di Jan Plamper. Si vedano inoltre: BODDICE, SMITH, *Emotion, Sense, Experience* cit.; R. BODDICE, *Knowing Pain: A History of Sensation, Emotion and Experience*, Cambridge 2023 (forthcoming).

Nell'ultimo decennio la storia delle emozioni si sta sempre più direzionando verso una "svolta corporea".²³⁵ Benché il rapporto tra emozioni e corpo sia esplorato attraverso una molteplicità di approcci, quest'ultimi possono essere complessivamente ricondotti all'idea secondo la quale il corpo umano (e le sue componenti) siano un prodotto culturale e sociale. Questa convinzione si accompagna inoltre a quella secondo cui le emozioni sarebbero *embodied experiences*, ossia "esperienze incarnate", frutto di una determinata cultura. Infatti, gli individui nominano e categorizzano tali esperienze sulla base del contesto culturale di appartenenza, il quale regola e valuta positivamente o meno determinate esperienze emotive rispetto ad altre. Ciò significa che «the experience of love [o di qualsiasi altra emozione] is not a biological universal, but something that must be named in order to exist within a particular culture, and which is shaped by ideas of love that direct our physical sensations and feelings and how we understand, evaluate and respond to such sensations».²³⁶

L'idea che il corpo sia un elemento culturale e che le emozioni possano essere studiate come *embodied experiences* è al cuore della *practice theory* e delle *performances theories*. Sebbene le due teorie siano piuttosto differenti tra loro, esse producono risultati molto simili se applicate nel campo della storia delle emozioni. Entrambe sostengono infatti che gli individui "fanno" (*do*) le emozioni, e questo "fare" è sempre all'interno di una specifica situazione (ambiente fisico, soggetti coinvolti). In base al contesto, gli individui producono inoltre il loro "sé" attraverso l'esperienza delle emozioni (nella loro componente cognitiva e corporea) e mediante una serie di risorse materiali e concettuali (oggetti, credenze culturali, corpo).²³⁷ Infine, a livello metodologico entrambe le teorie sono estremamente versatili perché possono essere utilizzate in combinazione ad altri strumenti d'analisi, come per esempio gli *emotional regimes* o le *emotional communities*.

La *practice theory* è stata teorizzata da Monique Scheer a partire dal concetto di *habitus* di Bordieu e gli studi sull'EMT (*Extended Mind Theory*) e sulla *situated cognition*.²³⁸ La Scheer rivendica l'importanza del corpo sostenendo che le emozioni, oltre ad essere espresse attraverso esso, sono generate e consolidate dalle pratiche corporee, le quali a loro volta modellano il corpo stesso. Studiare le *emotions-as-practices* significa perciò «understanding them as emerging from bodily dispositions conditioned by a social context, which always has cultural and historical specificity».²³⁹ Le *emotions-as-practices* sono strettamente legate a quelle che Scheer descrive come *emotional*

²³⁵ ROSENWEIN, CRISTIANI, *Old and New* cit. Su tale tema si veda anche D. MARTÍN-MORUNO, *Emotional Bodies: The Historical Performativity of Emotions*, Chicago 2019.

²³⁶ K. BARCLAY, *State of the Field: The History of Emotions*, in «History» 106, 371 (2021), p. 458.

²³⁷ Ibid. *The History of Emotions. A Student Guide* cit., pp. 93-94.

²³⁸ Entrambe le teorie si basano sull'idea che i processi cognitivi siano sempre incorporati all'interno dell'ambiente esterno e delle situazioni (e perciò non si limitano al cervello e al corpo). L'ambiente ha perciò un ruolo fondamentale nel plasmare i processi cognitivi. Per un'introduzione si veda: B. MESQUITA, L. F. BARRETT, E. R. SMITH, *The Mind in Context*, New York 2010.

²³⁹ SCHEER, *Are Emotions a Kind of Practice* cit., p. 193.

practices, definite come una serie di «doings and sayings» che includono «speaking, gesturing, remembering, manipulating objects, and perceiving sounds, smells, and spaces».²⁴⁰ Le *emotional practices* possono per esempio includere tutte quelle abitudini, quei rituali e quelle pratiche quotidiane che evocano, modulano, modificano o rimuovono un'emozione (ascoltare musica, giocare a un videogioco, leggere un libro).²⁴¹ A differenza della *practice theory*, le *performance theories* non sono associate a uno studioso in particolare, ma sono state elaborate a partire dalle ricerche di John Austin, di Erving Goffman e di Judith Butler. Questo insieme di teorie pone maggiore enfasi sul concetto di *performances*, le quali sono culturalmente apprese e nella maggior parte dei casi sono messe in atto in modo così regolare da essere percepite come naturali. Similmente ad altre categorie sociali (per esempio il genere), un'emozione viene alla luce e diventa riconoscibile solo quando è messa in pratica ripetutamente e in modo identico dagli individui. A differenza della *practice theory*, le *performance theories* pongono tuttavia maggiore enfasi su come l'individuo possa talvolta decidere di rifiutare particolari norme o stili emotivi, adottando perciò delle *performances* differenti – spesso categorizzate come “devianti” a livello sociale – che siano più in linea alla propria esperienza emotiva interiore. Infine, gli studiosi che adottano tale approccio considerano di fondamentale importanza l'analisi dei contesti in cui sono messe in pratica le *performances* emotive, con particolare attenzione al corpo, alle azioni, ai gesti, agli stati emotivi interni, agli scambi interpersonali e ai rituali messi in atto per esprimere determinate emozioni.²⁴²

7. Le emozioni in ambito sociale e politico

Una delle più importanti macroaree di ricerca nel settore della storia delle emozioni è senza dubbio quella delle *political emotions*, intendendo per quest'ultime quell'insieme di emozioni che agiscono sulle relazioni di potere a qualsiasi livello sociale.²⁴³

Tra le molteplici tematiche affrontate, tale settore si occupa di analizzare le relazioni di potere tra gruppi diversi attraverso l'uso di categorie sociali quali il genere, la classe, l'etnia e la nazionalità. Più in particolare, si vuole esaminare sia come gli individui siano educati e incoraggiati ad esprimere o reprimere determinate emozioni, sia come essi siano puniti o ricompensati se aderiscono o meno

²⁴⁰ Ibid. p. 209

²⁴¹ Ibid. p. 210. Più in generale, Scheer parla di quattro modalità di pratiche emotive: esse possono (1) mobiliare; (2) denominare; (3) comunicare; (4) regolare. Ibid. pp. 209-217. Per un'applicazione della teoria di Scheer si consulti: K. DAVISON, M. JALAVA, G. MOROSINI et al. *Emotions as a Kind of Practice: Six Case Studies Utilizing Monique Scheer's Practice-Based Approach to Emotions in History*, in «Cultural History» 7, 2 (2018), pp. 226-38 e C. BAREITHER, *Playful Virtual Violence: An Ethnography of Emotional Practices in Video Games*, Cambridge 2020.

²⁴² Sulle *performance theories* si veda: K. BARCLAY, *Performance and Performativity*, in *Early Modern Emotions: An introduction*, ed. by S. Broomhall, Londra 2016, pp. 20-22.

²⁴³ BARCLAY, *The History of Emotions. A Student Guide* cit., p. 138.

alle prescrizioni e alle aspettative sociali. Molti studiosi hanno evidenziato le differenze tra i codici comportamentali ed emotivi legati al genere ed esaminato come le emozioni possano essere utilizzate per sottoscrivere determinate narrazioni e modelli di mascolinità e femminilità.²⁴⁴ Per esempio, come ha dimostrato Rob Boddice, dall'epoca Vittoriana fino almeno alla metà del XX secolo nelle scienze biologiche ha dominato l'idea che le emozioni delle donne siano di ordine diverso rispetto a quelle degli uomini: le prime sono più soggette a sconvolgimenti emotivi, a scoppi d'ira irrazionale e incapaci di sostenere alti livelli di stress emotivo, tanto da non essere in grado di "soportare" l'istruzione superiore. Al contrario, gli uomini sono maggiormente in grado di controllare e gestire le proprie emozioni in quanto più razionali e, di conseguenza, più adatti a detenere il potere.²⁴⁵

All'interno degli studi sulla dimensione sociopolitica delle emozioni possono essere inclusi anche i concetti di *emotional style*, *emotional regime* ed *emotional community*, i quali hanno evidenziato come le emozioni possono essere legittimamente considerate come degli agenti storici attivi in grado di influenzare non solo il comportamento individuale, ma anche di produrre dei mutamenti all'interno della struttura sociale e politica di una società. Esse, dunque, possono arricchire le teorie storiografiche che cercano di spiegare i nessi causali tra gli avvenimenti storici. La loro capacità di influenzare e plasmare l'ambito sociale e politico è al centro anche del concetto di *emotional arena* elaborata da Mark Seymour.²⁴⁶ In generale, le *emotional arenas* denotano «defined social spaces, where the experience and expression of emotions, and their staging and shaping, are likely to follow patterns distinctive to that space».²⁴⁷ Queste *arenas* potrebbero essere concepite come delle *social arenas* – da quelle più tangibili come le corti di giustizia a quelle più virtuali come gli scambi epistolari tra innamorati – proprie di una data cultura, le quali offrono degli spazi dove «interplays between subjective feelings and the external world are continuously shaped and staged».²⁴⁸ A differenza dai concetti proposti dagli Stearns, Reddy e Rosenwein, le *emotional arenas* pongono maggiore enfasi sull'esperienza vissuta concretamente in determinati spazi sociali, dove le pratiche del corpo e della cultura si plasmano reciprocamente all'interno di uno specifico contesto storico.

²⁴⁴ Su genere ed emozioni si vedano per esempio: C. MONAGLE, *Scholastic Affect: Gender, Maternity and the History of Emotions*, Cambridge 2020; S. CONSTANTINO, M. MEYER, *Emotions and Gender in Byzantine Culture*, Cham, Switzerland 2019; S. BROOMHALL, *Gender and Emotions in Medieval and Early Modern Europe: Destroying Order, Structuring Disorder*, Farham 2015; Ibid. *Authority, Gender and Emotions in Late Medieval and Early Modern England. Genders and Sexualities in History*, Houndmills 2015.

²⁴⁵ R. BODDICE, *The Manly Mind? Revisiting the Victorian 'Sex in Brain' Debate*, in «Gender & History». 23, 2 (2011), pp. 321–40.

²⁴⁶ M. SEYMOUR, *Emotional arenas: From provincial circus to national courtroom in late nineteenth-century Italy*, in «Rethinking History» 16 (2012), pp. 177-97; Ibid. *Emotional Arenas: Life, Love, and Death in 1870s Italy. Emotions in History*, New York 2020.

²⁴⁷ Ibid. p. 12.

²⁴⁸ Alcuni esempi di *emotional arenas* possono essere il teatro dell'opera o le corti di giustizia dell'Italia ottocentesca, ma per Seymour esistono anche degli spazi più "virtuali", come per esempio le *intimate arenas* nel caso del matrimonio.

Per concludere la rassegna sulle *political emotions*, alcuni studiosi si occupano di capire come le emozioni operino all'interno dell'entità politiche (stati, regni, nazioni), quale sia il loro ruolo nella formazione di quest'ultime e come esse si leghino alle questioni relative alla costruzione e all'affermazione delle identità nazionale e dei sentimenti patriottici.²⁴⁹ Altri, invece, cercano di analizzare come le emozioni siano in grado di orientare le comunità politiche e/o inaugurare fasi di mutamento o di frattura (per esempio le rivoluzioni o i movimenti di protesta).²⁵⁰ Infine, in tempi più recenti, alcuni storici hanno cominciato a esplorare anche il ruolo delle *collective emotions* in relazione a tali tematiche.²⁵¹

8. Parole ed emozioni

Uno degli approcci più diffusi nella storia delle emozioni è quello relativo allo studio del lessico/vocabolario emotivo. Come si è già precedentemente argomentato, l'importanza delle parole emotive è attualmente riconosciuta anche dalle neuroscienze: le parole, infatti, avrebbero un effetto concreto sulle emozioni stesse e su come sono esperite e percepite a livello individuale.²⁵² Poiché lo studio sul vocabolario emotivo presenta numerose difficoltà e rischi, molti specialisti hanno preferito concentrarsi unicamente su un contesto storico specifico e una determinata emozione, ma altrettanto numerosi sono coloro che hanno invece scelto di intraprendere un'analisi di lungo periodo su una particolare emozione e di come essa sia cambiata nel corso del tempo.²⁵³ Tra gli storici delle emozioni che hanno sottolineato la valenza fondamentale dello studio del lessico emotivo vi è Barbara Rosenwein, la quale ha elaborato una specifica tecnica per stilare elenchi di parole emotive ricavandole direttamente dai testi, evitando perciò di definire aprioristicamente ciò che una società categorizzava come emozione o meno.²⁵⁴ Come hanno infatti dimostrato gli studi di Ute Frevert, il rischio legato all'avere dei quadri di riferimento già prestabiliti è anzitutto quello di “perdere” quei concetti emotivi che sono emersi e poi scomparsi nel tempo e, in secondo luogo, di non classificare

²⁴⁹ S. OLSEN, *Juvenile Nation: Youth, Emotions and the Making of the Modern British Citizen, 1880-1914*, Londra 2014; N. EUSTACE, *1812: War and the Passions of Patriotism*, Philadelphia 2012.

²⁵⁰ Si consultino per esempio i saggi in *Emotions in Protest Movements in Europe since 1917*, in «Contemporary European History», 23, 4 (2014). Si veda anche: N. EUSTACE, *Passion Is the Gale: Emotion, Power, and the Coming of the American Revolution*, Chapel Hill 2008; W. REDDY, *Sentimentalism and Its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution*, in «The Journal of Modern History» 72, 1 (2000), pp. 109-52.

²⁵¹ P. NAGY E X. BIRON-OUELLET, *A Collective Emotion in Medieval Italy: The Flagellant Movement of 1260*, in «Emotion Review» 12, 3 (2020), pp. 135-45; P. NAGY, *When collective emotion assumes form. Milan's Pataria (1057-1075)*, in «Sensibilites: Histoire, critique & sciences sociales» 7, 1 (2020), pp. 22-31.

²⁵² GENDRON et al., *Emotion Words* cit.

²⁵³ Tra questi lavori si vedano per esempio: B. ROSENWEIN, *Love: A History in Five Fantasies*, Cambridge 2021; P. STEARNS, *Shame: A Brief History*, Urbana, Illinois 2017; S. MATT, *Homesickness: An American History*, New York 2014; J. BOURKE, *Fear: A Cultural History*, Londra 2006.

²⁵⁴ ROSENWEIN, *Emotion Words*, cit.

come emozioni quelle parole d'uso quotidiano (per esempio onore o coraggio) che non sono immediatamente assimilabili a ciò che un lettore contemporaneo categorizzerebbe come “emozione”.²⁵⁵

Una delle maggiori problematiche che si pongono in relazione all'analisi del vocabolario emotivo nei testi storici è quella relativa alla traduzione di un termine emotivo in lingua antica a una moderna. Molti hanno espresso il loro dissenso nel voler a tutti i costi tradurre, anche attraverso perifrasi, un termine antico con un equivalente moderno al fine di farne comprendere il significato ai lettori (per esempio la parola amore tradurrebbe il termine latino *caritas*). Rob Boddice ha dichiarato che tale operazione renderebbe completamente inutile ogni tentativo di storicizzazione dell'emozione a causa dell'inevitabile slittamento epistemologico della traduzione, sia essa diretta oppure operata attraverso circonlocuzioni, spesso introdotte da avvertenze che ammettono i limiti della trasposizione moderna. Per Boddice la soluzione per lo storico sarebbe dunque quella «to treat such categories on their own terms, to explicate them through a thorough understanding of the context in which they were used and to avoid shorthand translation. If this makes our historical works more difficult to research, to write and to read, then so be it».²⁵⁶ Benchè l'utilizzo del termine “emozione” (o le traduzioni di un termine emotivo da una lingua antica a una moderna) ha un innegabile efficacia di tipo comunicativo, sia per facilitare gli scambi tra gli storici delle emozioni e tra quest'ultimi e altri storici, sia per spiegare a un pubblico più ampio ciò che analizza tale settore di ricerca – in quale, non senza ragion di causa, prende il nome di “storia delle emozioni” –, Boddice ritiene che l'uso indiscriminato della parola “emozione” conduca nel migliore dei casi a delle inesattezze interpretative, mentre nel peggiore a degli anacronismi.²⁵⁷ Altri storici, tra i quali la stessa Barbara Rosenwein, non si sottraggono invece né dal tradurre nelle lingue moderne i termini emotivi in greco e latino, né dall'utilizzare la parola moderna “emozione” come categoria d'analisi anche per le epoche precedenti.²⁵⁸ Inoltre, a detta della storica statunitense, il termine “emozione” può legittimamente essere usato come sinonimo di passione, sentimento o affetto: «furono in molti in passato (e lo

²⁵⁵ U. FREVERT, *Emotions in History, Lost and Found*, New York 2011.

²⁵⁶ Per Boddice tale problematica si presenta anche nel caso dell'uso del termine moderno “emozione” in relazione ad altri periodi storici: «there seems to be an almost irresistible temptation to perform this kind of translation, to say that medieval *affectus* or *passio* is what ‘we’ mean by ‘emotion’, or that eighteenth-century sympathy is what ‘we’ call ‘empathy’, or that, essentially, whatever label we choose, we are talking about emotion». BODDICE, SMITH, *Emotion, Sense, Experience*, cit., p. 17.

²⁵⁷ Boddice, *History of Emotions* cit., p. 34. Della medesima opinione è anche Thomas Dixon, il quale ha esaminato il cambiamento dell'uso della categoria “passione” a quello di “emozione” nell'Inghilterra ottocentesca. Tale passaggio ha introdotto una comprensione completamente differente di cosa fossero i sentimenti, come dovessero essere controllati e dove fossero prodotti. Il cambiamento concettuale, dunque, corrisponde in parte a un vero e proprio cambiamento esperienziale, che si è tradotto poi in un cambiamento comportamentale. T. DIXON, “*Emotion*”: *The History of a Keyword in Crisis*, in «*Emotion Review*» 4, 4 (2012), pp. 338-44; Ibid. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge 2003.

²⁵⁸ Si veda anche EUSTACE: *Eustace, Passion in the Gall* cit., p. 3, pp. 76-7.

vedremo) a usare queste parole diversamente, ma tutte formano quello che potremmo definire la “penombra” di ciò che più o meno intendiamo con la parola emozione». ²⁵⁹ Jan Plamper ha proposto invece di utilizzare il termine “emozione” come meta-categoria per tre ragioni: in primo luogo, benché esistano delle diversità a livello terminologico nelle lingue europee, esse possono essere riunite sotto il concetto di “emozioni” in quanto, maggior parte dei casi, tali termini sono concettualmente connessi, ovvero sono riconducibili alla radice “muovere”. In secondo luogo, confrontare le possibili traduzioni è un modo produttivo per analizzare le somiglianze e le differenze concettuali. Infine, se si rinunciassero totalmente all’uso dei meta-concetti, allora la ricerca storica «ricadrebbe in una contingenza assoluta, in una scienza nominalista». ²⁶⁰ Tali posizioni contrapposte hanno portato a numerosi dibattiti e allo stato corrente degli studi la problematica non è stata ancora del tutto risolta. Per quanto riguarda le traduzioni delle parole emotive dalle lingue antiche a quelle moderne, Katie Barclay ha ammesso che «there is no correct way to do this [...] very often we have to be satisfied that we have conveyed the key ‘gist’ of a conceptual difference to our reader. This is where some of the ‘fuzziness’ of language can be quite helpful, as sometimes words contain overlap with other words in the associations they ‘contain’ and this can help us make connections across terms». ²⁶¹

Per evitare gli anacronismi e avere un’idea generica sui concetti emotivi e i loro mutevoli significati in una data epoca, la Barclay, sul solco già tracciato dalle ricerche della Rosenwein ²⁶², consiglia anzitutto di consultare i dizionari e le enciclopedie legate al periodo storico che si sta analizzando. Tale prima fase d’analisi deve essere necessariamente seguita da un attento studio relativo ai contesti in cui una parola emotiva è inserita, poiché è in base a quest’ultimi che essa può assumere dei significati differenti, talvolta non sempre rintracciabili nei trattati teorici. Per lo storico può essere perciò utile chiedersi quali termini emotivi siano evocati in relazione a specifiche situazioni (guerra, negoziazione, preghiera), oppure quali parole emotive siano utilizzate per descrivere determinati tipi di relazioni (politiche, familiari, conflittuali). Fondamentale è anche indagare quali “funzioni” abbiano i termini emotivi all’interno di una situazione: infatti, essi potrebbero essere utilizzati dall’autore per screditare determinati individui o gruppi o, al contrario, per esaltarne altri di fronte al pubblico di lettori. Occorre infine sottolineare come una parola emotiva dovrebbe essere pensata non come un elemento isolato, ma piuttosto come un «container of associated

²⁵⁹ ROSENWEIN, *Generazione di sentimenti* cit., p. 20.

²⁶⁰ PLAMPER, *Storia delle emozioni* cit., p. 25.

²⁶¹ BARCLAY, *History of Emotions* cit., pp. 18-19.

²⁶² «How can historians know whether or not the words they are reading signified emotions? One way is to consult theorists of the time [...] Historians should consider what they say not only because theory is important *per se* but also because consulting the terminology of the past helps control for anachronism». ROSENWEIN, *Problems and Methods* cit., pp. 14-15.

words, ideas, resonances and materials» in quanto il suo significato non è trasparente, ma piuttosto «formed through its association with other similar words, relationships, objects and experiences. These associations produce semantic depth and can allow the same word to be used in different situations with varying implications and resonance».²⁶³ Da un punto di vista metodologico, ciò si traduce nel fare attenzioni a quali parole accompagnano un termine emotivo in quanto quest'ultime aiutano lo storico a comprendere meglio ciò che era strettamente interconnesso alle emozioni in una data epoca (per esempio nel medioevo la parola *cor* è fortemente riconducibile alla sfera emotiva).

9. Lo studio delle emozioni applicato al contesto altomedievale

La storia delle emozioni, soprattutto in ambito medievale, presenta un'ampia varietà di metodologie e orientamenti. Esistono infatti delle nette divergenze «tra coloro che hanno un approccio strettamente culturalista all'emozione e coloro che la interpretano in accordo con lo stato attuale della scienza», così come «tra coloro che pensano che l'emozione psicologica possa prestarsi a un lavoro di ricostruzione storica e coloro che ritengono che una parola non abbia mai dato vita a un sentimento». Infine, diverse sono le proposte interpretative «tra coloro che scrutano le menti e i cuori alla ricerca degli affetti intimi e quelli che vedono l'emozione come un dispositivo relazionale e persino politico».²⁶⁴

Sebbene tra i medievisti si registri una certa preferenza nell'esaminare le emozioni all'interno dei secoli centrali del Medioevo e soprattutto nel contesto bassomedievale, i lavori che riguardano l'epoca altomedievale continuano a rivestire una rilevanza fondamentale per gli storici delle emozioni, soprattutto per acquisire una varietà di strumenti interpretativi da applicare poi anche ad altri periodi storici. Basti infatti pensare alle numerose pubblicazioni di Barbara Rosenwein, alto medievista di formazione, che coniugano riflessioni teoretiche e metodologiche più generali ad analisi su determinati gruppi e/o personalità vissute nell'Alto Medioevo.²⁶⁵ Similmente Nira Pancer ha proposto nei suoi lavori dedicati principalmente all'epoca merovingia alcune metodologie molto promettenti, tra le quali «*la contextualisation*» delle emozioni, «*le scripts*» e «*la lecture intuitive*».²⁶⁶ Infine, Mary Garrison, a partire dai suoi studi sulle lettere e le poesie di Alcuino di York²⁶⁷, ha

²⁶³ BARCLAY, *The History of Emotions* cit., p. 18.

²⁶⁴ NAGY, BOQUET, *Una Storia Diversa* cit., p. 518.

²⁶⁵ B. ROSENWEIN, *Writing and emotions in Gregory of Tours*, in *Vom Nutzen des Schreibens. Soziales Gedächtnis, Herrschaft und Besitz im Mittelalter*, W. Pohl, P. Herold, Vienna 2002, pp. 23–32; Ibid. *Pouvoir et passion. Communautés émotionnelles en France au VIIe siècle* «*Annales. Histoire, Sciences Sociales*» 58, 6 (2003), pp. 1271-92; Ibid. *Writing without Fear* cit.

²⁶⁶ N. PANCER, *Histoire des émotions et bricolage méthodologique* cit., pp. 469-91. Sulla contestualizzazione e i copioni emotivi si veda Introduzione, paragrafo 3.2

²⁶⁷ M. GARRISON, *Alcuin's World through His Letters and Verse*, Thesis, University of Cambridge, 1996. Si veda anche: Ibid. *Early Medieval Experiences of Grief and Separation through the Eyes of Alcuin and Others: The Grief and Gratitude*

proposto diverse strategie interpretative per esaminare le emozioni all'interno delle fonti scritte medievali.²⁶⁸

Nell'ambito degli studi sulle passioni altomedievali fondamentali sono le già citate pubblicazioni della Rosenwein, la quale ha ricostruito, a partire dal modello Stoico dei *pàthe*, passando poi per gli scritti dei Padri della Chiesa Orientali e Occidentali (con particolare attenzione ad Agostino e Gregorio Magno), fino ai trattati di Alcuino di York, come le emozioni venissero classificate e descritte da un punto di vista teorico all'interno del panorama altomedievale.²⁶⁹ Oltre a ciò, la storica statunitense ha esaminato con grande attenzione alcuni contesti socio-culturali specifici (per esempio le comunità emotive legate alla corte austrasiana e neustrasiana tra VI e VII secolo)²⁷⁰ e/o determinati autori, come Gregorio di Tours e Gregorio Magno.²⁷¹ Uno dei testi fondamentali a chi vuole approcciarsi allo studio dell'affettività altomedievale (e più in generale medievale) è senza dubbio *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, scritto da Piroška Nagy e Damien Boquet.²⁷² All'interno dell'opera i due storici francesi tendono quasi sempre a parlare di affetto (*affectus*) e affettività medievale piuttosto che di emozioni, benché tale concetto sia comunque frequentemente utilizzato dagli autori perché «negli ultimi vent'anni la parola [i. e. emozione] si è progressivamente affermata in modo pressoché tutte le lingue occidentali, in connessione allo sviluppo delle “scienze dell'emozione”». ²⁷³ Nell'introduzione Nagy e Boquet affermano inoltre che la loro ricerca riguarda il campo di ciò che in francese è chiamato *sensible*, termine frequentemente utilizzato da Febvre e dagli esponenti delle *Annales*, ovvero un dominio che include non solo «sentimenti, passioni, affetti, impulsi» ma anche «ambiti più stabili, le atmosfere, gli umori, gli stati d'animo [...] i vissuti affettivi, i piaceri e le pene, le gioie e i dolori». ²⁷⁴ Il loro testo cerca di dimostrare, attraverso un'accurata analisi che include un arco cronologico di circa XIII secoli, la tesi secondo cui non solo le emozioni, ma anche il dolore (sul modello della Passione di Cristo), rappresenterebbero il cuore dell'antropologia cristiana medievale occidentale.²⁷⁵ Oltre a

of the Oblate, in *Anglo-Saxon Emotions: Reading the Heart in Old English Literature, Language, and Culture*, ed. by A. Jorgensen, F. McCormack, J. Wilcox, Londra 2015. pp. 227-262.

²⁶⁸ M. GARRISON, *The Study of Emotions in Early Medieval History: Some Starting Points*, «Early Medieval Europe» 10, 2 (2001), pp. 243-50.

²⁶⁹ Si vedano i primi capitoli dei volumi: Rosenwein, *Emotional Communities e Generations of Feeling*.

²⁷⁰ ROSENWEIN, *Emotional Communities* cit., pp. 57-79.

²⁷¹ B. ROSENWEIN, *Condolens doloribus meis: Threats to Bishops in the Age of Gregory of Tours Les communautés menacées au haut moyen âge*, in *Les Communautés menacées au Haut Moyen Âge (vie-xie siècles)*, a cura di G. Bühner-Thierry, A. Grabowsky, S. Patzold, Turnhout 2021, pp. 99-108; Ibid. *The Emotions of Exclusion and Inclusion: The Case of Gregory the Great (590-604)*, in *La construction sociale du sujet exclu, IVe-XIe siècle: discours, lieux et individus*, a cura di S. Joye, M. C. La Rocca, S. Gioanni, Turnhout 2019, pp. 169-78.

²⁷² D. BOQUET, P. NAGY, *Sensible Moyen Age: Une histoire des émotions dans l'Occident medieval*, Parigi 2015. Trad. in: BOQUET, NAGY, *Medioevo sensible* cit.

²⁷³ Ibid. p. 17.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Su questo punto si veda Cap. I.3, paragrafo 6.

quest'opera, i quali primi tre capitoli sono specificatamente dedicati all'epoca altomedievale, nelle pubblicazioni della Nagy e di Boquet è possibile rintracciare altri testi o articoli che affrontano – benché non sempre direttamente o come unico oggetto d'interesse – il tema dell'affettività nell'Alto Medioevo, con particolare attenzione all'ambito monastico e alle pratiche religiose.²⁷⁶

Come si è già sottolineato nell'introduzione di questo paragrafo, lo studio delle emozioni nel settore della medievistica ha assunto molteplici direzioni di ricerca, spesso coniugandosi ad altri approcci interpretativi. In ambito altomedievale si registra per esempio una fruttuosa interazione tra la storia delle emozioni e la storia di genere, la quale ha prodotto una riflessione non solo sulle norme emotive e le aspettative sociali legate al genere, ma anche a come l'attribuzione da parte degli autori di determinate emozioni a figure maschili o femminili possa essere utilizzato come meccanismo di inclusione o esclusione sociale.²⁷⁷ Un altro ambito piuttosto popolare tra gli altomedievisti è quello relativo allo studio delle emozioni all'interno dell'arena politica dei secoli altomedievali, soprattutto in relazione all'epoca merovingia e carolingia. Per esempio, le emozioni sono state esaminate come strumenti di comunicazione politica tra regnanti o tra sovrano e sottoposti, oppure come esse venissero messe in atto, accompagnate da gesti e pratiche ritualizzate, all'interno di specifici contesti (negoziazioni politiche, suppliche, vendette).²⁷⁸ Più recentemente, sono stati intrapresi alcuni primi tentativi di ricerca che provano a coniugare lo studio delle emozioni con quello dei sensi per ricostruire le esperienze quotidiane di determinate popolazioni.²⁷⁹

1.3 Il dolore tra ieri e oggi

1. Il dolore come fenomeno storico e il mito dei due dolori

Il primo passo fondamentale per intraprendere una qualsivoglia indagine è quello di definire l'oggetto di ricerca, fornendone, nella maggior parte dei casi, una definizione generale, in modo da circoscriverne le qualità distintive. Nonostante gli evidenti vantaggi che le definizioni possono offrire

²⁷⁶ NAGY, *Le Don des larmes* cit.; P. NAGY, D. BOQUET, *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Firenze, 2010; Ibid. *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Parigi 2009.

²⁷⁷ A. G. WEBER, *Faire l'histoire des émotions, du Haut Moyen Âge: l'exemple de la Vita Leobae*, in «Cahiers d'histoire» 36, 2 (2019), pp. 37-51; N. PANCER, *Sans peur et sans vergogne: De l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens*, Parigi 2001; C. PEYROUX, *Gertrude's Furor: Reading Anger in an Early Medieval Saint's Life*, in *Anger's Past* cit., pp. 36-56.

²⁷⁸ PANCER, *Histoire des émotions* cit., pp. 473-483; B. ROSENWEIN, *Les Émotions de La Vengeance*, in *La Vengeance, 400-1200*, a cura di D. Barthélemy, R. Le Jan, F. Bougard, Roma 2006, pp. 1000-1021; ALTHOFF, *Ira Regis: Prolegomena to a History of Royal Anger*, in *Anger's Past* cit., pp. 59-74; G. BÜHRER-THIERRY, *Just Anger" or "Vengeful Anger"?* *The Punishment of Blinding in the Early Medieval West*, in *Anger's Past* cit., pp. 75-91.

²⁷⁹ Si vedano per esempio i saggi contenuti nel volume M. CLEGG HYER, G. R. OWEN-CROCKER, *Sense and Feeling in Daily Living in the Early Medieval English World*, Liverpool 2020.

alla conoscenza, la tendenza all'eccessivo e indiscriminato uso di queste può essere tuttavia se non rischioso, quantomeno discutibile. Nel corso dei secoli, la pratica medica ha elaborato una varietà di definizioni di dolore, stabilendo quindi ciò che poteva essere o non poteva essere classificato come tale: solo il dolore che perciò soddisfa determinati requisiti espressi da una definizione standardizzata e condivisa dall'intera comunità medica è riconosciuto come realmente esistente e degno di attenzioni, assistenza e cura. Ma che accadrebbe se il paziente manifestasse dolore anche nel caso in cui esso *teoricamente* non avrebbe dovuto presentarsi in quanto quella particolare manifestazione dolorosa non è stata inclusa all'interno della definizione corrente? Probabilmente, tale dolore potrebbero essere (e di fatto è stato per lunghissimo tempo) classificato come un caso "anomalo" o, più semplicemente, frutto dell'immaginazione del malato. Tale negazione e rifiuto di numerose patologie dolorose non è un fatto appartenente solamente al passato: ancora oggi, per esempio, molti pazienti che soffrono di dolore cronico²⁸⁰ non sono percepiti come "veri e propri" malati e, solamente a partire dall'ultimo decennio, essi sono stati riconosciuti come aventi pienamente diritto di assistenza medica e psicologica. Ciò è dovuto al fatto che il dolore cronico, come molti storici hanno notato²⁸¹, non rispetta affatto quella definizione medica, imperante soprattutto nei secoli XIX-XX, ma in parte ancora oggi condivisa dalla comunità medica e dal senso comune, che classifica il dolore come la mera presenza di un danno tissutale o lesione fisica.

La storiografia ha progressivamente abbandonato l'idea che il dolore possa essere classificato come un'esperienza "naturale" e universale che sarebbe permasta identica nel corso dei secoli. Come ha infatti sottolineato Rob Boddice, il dolore non può essere descritto come un fenomeno svincolato dai processi storici: esso non è affatto, come invece comunemente si crede, un elemento "naturale" iscritto in una presunta fisiologia umana universale.²⁸² Allo stesso tempo, la parola "dolore" non è sufficiente per delineare i contorni di un concetto che nel corso dei secoli è stato classificato, rappresentato, narrato ed indagato in modi molto diversi fra loro. Il dolore è anzitutto un'esperienza umana che non può essere ricondotta ad assiomi universali, perché essa è costantemente situata in un

²⁸⁰ «Il dolore cronico è una condizione altamente disabilitante, può insorgere per un evento traumatico o essere associato a patologie nelle quali sono coinvolte le vie somatosensoriali del sistema nervoso centrale e periferico. Forme articolari infiammatorie come l'osteoartrite, neuropatie di diversa origine (diabetica, traumatica, postoperatoria, ischemica, nevralgia trigeminale), dolore centrale, neoplasie, fibromialgia, emicrania sono condizioni patologiche in cui si manifesta dolore cronico. Numerosi e di diversa natura i fattori che possono determinarne l'insorgenza. A differenza del dolore acuto, che rappresenta un segnale d'allarme per un potenziale danno in arrivo ed è legato a uno stato di provvisorietà, il d. c. non ha una risoluzione temporale, dura nel tempo per mesi o anni e diventa una patologia a sé stante. Cambiamenti persistenti nei circuiti nervosi a livello periferico e centrale permangono anche in assenza di una lesione e del processo infiammatorio». Definizione tratta da: http://www.treccani.it/enciclopedia/dolore-cronico_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (ultima consultazione: 22 luglio 2022)

²⁸¹ Si veda per esempio: BODDICE, *Pain* cit., pp. 94-97; J. BOURKE, *The Story of Pain. From Prayer to Painkillers*, Oxford 2014, pp. 12-17; W. WITTE, *The Emergence of Chronic Pain: Phantom Limbs, Subjective Experience and Pain Management in Post-War West Germany*, in *Pain and Emotion in Modern History*, ed. by R. Boddice, New York 2014, pp. 66-90.

²⁸² BODDICE, *Pain* cit., pp. 3-5.

contesto mutevole: i modi in cui gli individui hanno comunicato – ossia quali etichette linguistiche sono state applicate al dolore – e concettualizzato tale fenomeno – ovvero come è stato narrato e osservato – è essenziale per indagare la molteplicità e la diversità di tale esperienza composita. In definitiva, classificare il dolore attraverso un modello scientifico universalmente valido, senza tuttavia considerare le variabili storiche, culturali, sociali e linguistiche, è un’operazione assolutamente impropria.²⁸³ Per comprendere maggiormente il dolore non è perciò sufficiente esaminarlo da un punto di vista biologico-neurologico: occorre infatti avvalersi degli strumenti dell’antropologia, della storia e dell’etnologia per studiare i contesti culturali all’interno dei quali le persone utilizzano espressioni o metafore per esprimere dolore, ne accolgono o rifiutano le manifestazioni altrui e, infine, percepiscono l’esperienza dolorosa.

Come si è accennato, indagare l’esperienza del dolore da un punto di vista storico significa non solo riconoscerne la temporalità e la mutevolezza, ma anche comprendere che ciascuna epoca ha categorizzato questa esperienza in modi diversi attraverso la costruzione di specifici modelli interpretativi e credenze. Una tra le più radicate e influenti per l’epoca contemporanea è quella relativa al “mito dei due dolori”. David B. Morris ha evidenziato che tale mito, il quale è basato sull’idea secondo cui esisterebbero due tipologie distinte di dolore (uno fisico e uno mentale), è frutto di una precisa contingenza storica, anziché essere una biforcazione universalmente valida.²⁸⁴ Nell’Antichità e nel Medioevo, infatti, tale bipartizione non esisteva affatto: le affezioni dell’anima, indicate anche come passioni, coinvolgevano ugualmente sia la componente spirituale-psicologica che quella materiale-corporea. Qualsiasi studio sul dolore deve dunque considerare il fatto che, a partire da un preciso momento storico, i filosofi, i teologi e gli scienziati cominciarono a categorizzare l’esperienza dolorosa attraverso due etichette linguistiche differenti, talvolta negando qualsiasi correlazione tra di esse. Nella società Occidentale contemporanea, il paradigma dominante relativo al dolore è ancora in parte fondato sulla netta separazione tra mente e corpo: si parla perciò di dolore “fisico” e “psicologico” o “emotivo”, utilizzando talvolta il termine “sofferenza” per riferirsi a quest’ultima tipologia. Tale credenza è principalmente sopravvissuta all’interno del senso comune e, sebbene a partire dalla fine del XX secolo la neurobiologia e le neuroscienze abbiano intrapreso una massiccia opera di smantellamento di tale modello, parte del mondo scientifico contemporaneo non sembra ancora averlo completamente ripudiato. Quasi la totalità degli studiosi del dolore sono però concordi nel sostenere che tale paradigma presenta numerose fallacie.²⁸⁵

La definizione di dolore fornita dalla International Association for the Study of Pain (IASP),

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ D.B. MORRIS, *The Culture of Pain*, Berkeley, Los Angeles 1991.

²⁸⁵ Su questo punto si veda per esempio: H. L. FIELDS, *Setting the Stage for Pain Allegorical Tales from Neuroscience*, in *Pain and its Transformations: The Interface of Biology and Culture*, ed. by S. Coakley, K. Kaufman Shelemay, Cambridge 2007, p. 43, 59.

fondata nel 1976-7 dal professor John J. Bonica in collaborazione con un team eterogeneo di ricercatori e clinici, non sembra tuttavia aver abbandonato completamente l'idea che il dolore sia strettamente correlato alla presenza di un danno tissutale. Nel corso degli anni la task-force di scienziati ha cercato di rispondere definitivamente all'annosa domanda relativa alla natura del dolore, elaborandone pertanto una definizione basata sulle recenti evidenze scientifiche. La definizione corrente di dolore denota quest'ultimo come «an unpleasant sensory and emotional experience associated with, or resembling that associated with, actual or potential tissue damage» (IASP 2014).²⁸⁶ Se da un lato tale formulazione include aspetti sensoriali, cognitivi ed emotivi relativi all'esperienza dolorosa, dall'altro lato molti ricercatori hanno espresso una certa perplessità nei suoi confronti.²⁸⁷ In primo luogo, benché la definizione riconosca piena legittimità, sia al dolore fisico, sia a quello di derivazione emotiva, essa intrinsecamente riafferma la struttura dualista del “mito dei due dolori”. In secondo luogo, affinché si possa legittimamente parlare di dolore è indispensabile la presenza di un effettivo (o potenziale) danno tissutale. Tale riferimento sembra essere quantomeno ambiguo, specialmente se posto in relazione con il dolore cronico o altre patologie che non presentano evidenti danni fisici. Tuttavia, la IASP, in occasione della recentissima proposta di revisione della definizione, ha voluto ribadire inoltre che: «pain and nociception are different phenomena. Pain cannot be inferred solely from activity in sensory neurons», sottolineando al contempo che «a person's report of an experience as pain should be respected» (IASP 2019).²⁸⁸ Malgrado la definizione ufficiale menzioni esplicitamente la presenza di un danno tissutale (reale o potenziale), la IASP intende al contempo mettere in evidenza che è doveroso accogliere la testimonianza di un paziente dolorante anche nei casi in cui non vi siano evidenti lesioni fisiche. Ciò ha lo scopo di evitare, come è accaduto inizialmente per il dolore cronico, di trascurare o sminuire la condizione del paziente, derubricando l'esperienza dolorosa a mera “fantasia” e perciò trattabile solo attraverso l'aiuto della psichiatria.

Ma da dove nasce il cosiddetto “mito dei due dolori” dal quale a sua volta si è originata l'idea che il dolore “reale” sia solo quello associato a un danno tissutale? Quali implicazioni ha avuto la diffusione di tale mito nel corso dei secoli? Il paragrafo successivo cercherà di rispondere a questi quesiti, ponendo inoltre in evidenza come le recenti ricerche neuroscientifiche abbiano operato un vero e proprio cambio di paradigma che ha contribuito a rafforzare la tesi secondo cui il dolore sia modellato e influenzato dalle forze socioculturali e dai fattori ambientali.

²⁸⁶ <https://www.iasp-pain.org/resources/terminology/#pain> (ultima consultazione: 13 luglio 2022).

²⁸⁷ Per approfondimenti vedi A. WRIGHT, *An Introduction to the IASP's Definition of Pain*, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, ed. by J. Corns, New York 2017, pp. 367-378.

²⁸⁸ <https://www.iasp-pain.org/resources/terminology/#pain> (ultima consultazione: 13 luglio 2022).

2. Dal modello cartesiano alle neuroscienze

Un punto di svolta all'interno della storia del dolore è costituito dall'opera del filosofo francese René Descartes (1596 – 1650), il quale è stato indicato come colui che, sulla base del dualismo tra corpo e mente, avrebbe introdotto la separazione tra dolore fisico e psicologico. Tale concezione dualista è stata attribuita a Descartes soprattutto in relazione al famoso disegno del ragazzo inginocchiato vicino al fuoco²⁸⁹, il quale è contenuto nel *Traité de l'homme*²⁹⁰, opera scritta dal filosofo nel 1630 ma pubblicata postuma nel 1662 in latino e nel 1664 in francese. Descartes avrebbe equiparato il corpo umano ad una macchina e affermato che il dolore fosse generato dal danno tissutale. Inoltre, la rilevazione del dolore dipenderebbe principalmente dal sistema nervoso periferico. In questa presunta visione meccanicistica, lo stimolo esterno (per esempio il fuoco a contatto con la pelle) attiva gli spiriti animali nei nervi periferici (in questo caso quelli del dito o della mano), i quali portano alla ghiandola pineale l'informazione sensoriale dolorosa, facendola diventare successivamente percezione cosciente. La psiche, quindi, sembrerebbe non avere alcun ruolo all'interno di tale modello biocentrico: il dolore risulta essere un input afferenziale la cui causa è prettamente organica (il danno tissutale). In realtà, la posizione di Descartes sul dolore – così come quella sull'interazione tra corpo e mente – è ben più articolata di quella esposta. Attualmente, infatti, è stato riconosciuto che «Descartes has erroneously been identified as the precursor or progenitor of any theory that separates body from mind».²⁹¹ Nonostante ciò, i medici e i ricercatori del XIX secolo distorsero e/o fraintesero il modello cartesiano, adattandolo così alle proprie esigenze e aggiornandone la terminologia con una più “scientifica” e recente (per esempio, anziché di spiriti animali e ghiandola pineale si parlò di nocicezione e di nocicettori).²⁹² Il meccanismo proposto dagli scienziati è il seguente: dopo aver rilevato il danno tissutale, il sistema nervoso periferico invia delle informazioni sotto forma di segnali di dolore (nocicezione) attraverso il midollo spinale al cervello (sistema nervoso centrale), il quale porta l'esperienza dolorosa al livello della coscienza. Sulla base di tale meccanismo, la medicina positivista del XIX secolo elaborò una serie di paradigmi di stampo riduzionistico, incentrati sul cosiddetto “mito dei due dolori” e su teorie sempre più complesse, escludendo tuttavia qualsiasi

²⁸⁹ R. DESCARTES, *Traité de l'homme*, a cura di C. Angot, Parigi 1664, p. 27.

²⁹⁰ Ibid. *L'Homme*, a cura di D. Antoine-Mahut, Parigi 2018.

²⁹¹ D. B. MORRIS, *The Challenges of Pain and Suffering*, in *Clinical Pain Management: Chronic Pain*, ed. by T. S. Jensen, P. R. Wilson, Londra 2003, p. 4. Si veda anche: J. F. VAN DIJKHUIZEN, K. A.E. ENENKEL, *Introduction: Constructions of Physical Pain In Early Modern Culture*, in *The Sense of Suffering Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*, ed. by J. F. Van Dijkhuizen, K. A.E. Enenkel, Leiden-Boston 2009, pp. 2-4.

²⁹² Nel 1906 il neurofisiologo Charles Scott Sherrington (1857 – 1952) scoprì i nocicettori, ossia neuroni sensoriali in grado di cogliere gli stimoli dolorifici. I nocicettori si attivano in relazione a stimoli dolorosi di varia natura (meccanica, chimica, termica) in grado di produrre potenzialmente o concretamente un danno tissutale. Questo tipo di dolore fisiologico ha il compito di preservare l'organismo da eventi pericolosi che potrebbero mettere in pericolo la sua sopravvivenza: esso, perciò, risponde a dei bisogni di carattere evolutivo. Informazioni tratte da: https://www.treccani.it/enciclopedia/nocicezione_%28Dizionario-di-Medicina%29/ (ultima consultazione: 14 luglio 2022).

indagine sulla componente emotiva e psicologica del dolore.²⁹³ Nonostante la psicologia di fine XIX avesse riconosciuto il dolore come sentimento oltreché sensazione, in ambito medico il modello imperante rimase quello basato su una visione meccanicistica del dolore.²⁹⁴

Pienamente affermatosi tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, il paradigma biocentrico non era tuttavia in grado di spiegare l'esistenza di numerose patologie o sindromi che non presentano alcuna chiara e definita nocicezione in grado di spiegare perché si provi dolore. Un caso esplicativo è quello della cosiddetta sindrome dell'arto fantasma²⁹⁵, ossia quella condizione nella quale un paziente esperisce una serie di sensazioni, a volte anche molto dolorose, in un arto che però è assente. Tale fenomeno fu studiato sistematicamente a partire dalla fine del XIX secolo, sebbene già a metà XVI fosse noto. Durante i due conflitti mondiali i casi di amputazione si moltiplicarono, suscitando così un forte interesse da parte della comunità scientifica che, di fronte ad una sindrome considerata atipica, non riuscì inizialmente a trovare alcuna spiegazione razionale. Per la medicina dell'epoca, qualora un soldato riferisse di provare una sensazione dolorosa ma non presentasse alcun danno tissutale evidente, egli probabilmente doveva essere affetto da una forma di disturbo mentale, come per esempio lo "shock da combattimento" e più tardi il "disturbo da stress post-traumatico". Narrando la biografia di Frank Hopkinson, soldato inglese che nel 1917 perse la gamba durante un bombardamento, Joanna Bourke espone perfettamente la condizione di esclusione e di rifiuto che si trovarono a sperimentare i pazienti affetti da tale sindrome:

«As time went on and no cure was found, he increasingly had difficulty persuading his doctors that his suffering was 'real' – which for him and the doctors meant having a physiological origin. Instead, medical reports focused more and more on the alleged neurotic character of his symptoms. [...] For the remaining decades of his life, Hopkinson was plagued by accusations that his suffering was not 'real'. He had a 'curious hypochondriacal almost paranoid personality' (1951), was 'not uncooperative but ... [was] firmly wedded to his symptoms and the disability generally' (1951) and exhibited a 'hypochondriac type of

²⁹³ Per approfondimenti sulle teorie ottocentesche si veda: M. SILVESTRINI, C. A. CAPUTI, *The theories of Pain*, in «Phatos» Vol. 20, No. 3 (2013), pp. 27-38.

²⁹⁴ Ibid. pp. 32-33.

²⁹⁵ «Sensazione anomala di presenza di un arto a seguito della sua amputazione: il soggetto percepisce sensazioni tattili provenienti dall'arto amputato, ne avverte la posizione e riferisce di poterlo muovere, ma soprattutto accusa in loco un dolore continuo e debilitante (algoallucinosi), descritto come qualitativamente molto vario. Sebbene questo tipo di patologia sia comunemente associata all'amputazione di un braccio o di una gamba, si può verificare anche dopo la rimozione chirurgica di altre parti del corpo, come il seno, il pene, un occhio, la lingua o un dente. In passato, la sindrome era identificata come un disturbo psichiatrico; oggi questa ipotesi è stata abbandonata in favore di spiegazioni di natura neurologica, anche se è noto che il dolore dell'arto fantasma può essere innescato o aggravato da fattori psicologici, quali ansia, depressione e stress». Definizione tratta da: [http://www.treccani.it/enciclopedia/arto-fantasma-sindrome-dell_%28Dizionario-di-Medicina%29/\(ultima consultazione: 22 luglio 2022\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/arto-fantasma-sindrome-dell_%28Dizionario-di-Medicina%29/(ultima consultazione: 22 luglio 2022)).

personality – rather an “old womanish” type – egotistical and so on. Does not work and has all the time in the world to think about himself and his disabilities’ (1952)».²⁹⁶

All'interno di parte della comunità scientifica cominciò ad essere sempre più evidente il fatto che i modelli biocentrici sino ad allora vigenti dovevano essere revisionati. Un punto di svolta è rappresentato dalla *Gate Control Theory* (GCT) elaborata nel 1962 dallo psicologo Ronald Melzack (1929 – 2019) e dal neuroscienziato Patrick Wall (1925 – 2001).²⁹⁷ Anzitutto, essa sradicava quella convinzione secolare secondo la quale tra l'esperienza dolorosa e il danno tissutale vi sia un rapporto diretto e necessario, riconoscendo per la prima volta il ruolo delle influenze psicologiche durante l'esperienza dolorosa, nonché il ruolo delle emozioni nello stabilire la spiacevolezza del dolore. La GCT si basa sull'idea di un “cancello neurale” presente nelle corna dorsali del midollo spinale mediante il quale devono transitare i segnali provenienti dal sistema nervoso periferico per trasmettere al cervello la presenza di una lesione.²⁹⁸ Nelle corna dorsali sono presenti tre tipi di fibre nervose differenti: quelle C che partono dai nocicettori e riguardano il dolore cronico (a lungo termine) e quelle A β che trasportano informazioni meccaniche relative per esempio alla compressione, al solletico, allo stiramento. Infine, vi sono le fibre A δ che riguardano il dolore acuto (rapido e immediato). Inoltre, in quest'area del midollo spinale sono presenti particolari tipi di neuroni, detti interneuroni, in grado di ridurre l'intensità del dolore che viene percepito. Se pertanto una fibra A β è attivata da uno stimolo non dolorifico, essa agirà a sua volta sull'interneurone inibitorio e, di conseguenza, impedirà la trasmissione dei segnali dolorifici al cervello (il cancello sarà perciò “chiuso”, non si percepisce dolore). All'opposto, se una fibra A δ o C invia uno stimolo dolorifico, essa inibisce l'interneurone, che non riuscirà a interrompere la trasmissione dell'impulso dolorifico al cervello (il cancello sarà dunque “aperto”, il dolore è percepito). Infine, secondo Melzack e Wall anche la valutazione del contesto e lo stato emotivo del soggetto rivestirebbero un ruolo centrale nel determinare quando e quali segnali dolorifici avessero il permesso di attraversare il “cancello”. Ipotizzando che i meccanismi relativi al dolore implicano differenti tipi di fibre nervose, la GCT ha permesso di abbandonare l'idea che esisterebbe un “nocicettore” o un nervo con la specifica funzione di inviare la comunicazione al cervello dell'evento doloroso. Inoltre, tale teoria è in grado di spiegare alcune forme di disfunzione sensoriale, come l'iperalgisia (sensibilità anormale al dolore). Tuttavia,

²⁹⁶ J. BOURKE, *Phantom Suffering: Amputees, Stump Pain and Phantom Sensations in Modern Britain*, in *Pain and Emotion in Modern History*, ed. by R. Boddice, New York 2014, pp. 71-72.

²⁹⁷ Per approfondire la GCT si veda: T. HADJISTAVROPOULOS, *Biopsychological models of pain*, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, ed. by J. Corns, New York 2017, pp. 154-165.

²⁹⁸ R. MELZACK, P. WALL, *Pain Mechanisms: A New Theory*, in «Science» No. 150 (1965), pp. 971-979. Per una spiegazione più esaustiva può essere utile consultare: https://it.upwiki.one/wiki/Gate_control_theory (ultimo consultazione: 22 luglio 2022).

la GCT presenta alcune problematiche che sono state superate dalle recenti ricerche in campo medico e neuroscientifico.²⁹⁹

Nonostante gli avanzamenti tecnologici e teoretici della medicina, ancora oggi permane una forte controversia tra i modelli rappresentativi del dolore e al momento non esiste un unico approccio al dolore che possa riconoscersi dominante tra le discipline scientifiche.³⁰⁰ Malgrado gli orientamenti differenti, la comunità scientifica contemporanea ha espresso a più riprese la necessità di elaborare approcci multidisciplinari e critici, implementando le odierne ricerche sul dolore con, per esempio, l'analisi psicologica sul vissuto relazionale e affettivo, le emozioni e gli stili di *coping* dei pazienti. Gli studi degli ultimi cinquant'anni hanno dimostrato che, a differenza di altre sensazioni, il dolore comporta sempre una valutazione del significato della sensazione nocicettiva, affinché l'esperienza possa essere percepita effettivamente come dolorosa. Di conseguenza, il dolore non può essere semplicemente generato dalla ricezione passiva di input nocicettivi trasmessi successivamente al cervello, ma esso emerge dall'attività di reti neurali su larga scala che riguardano regioni sensoriali, emotive e cognitivo-valutative del cervello.³⁰¹ Inoltre, l'esperienza del dolore può essere definita tale solo se è presente una componente affettiva: per essere doloroso il dolore deve avere un significato che si costruisce in relazione anche a un «affective encounter with something».³⁰² Infatti, come alcuni studiosi hanno sottolineato, «emotional feelings that are a part of pain experience are based on meanings derived from the integration of different sense modalities and from the contexts in which they occur».³⁰³ Pertanto, «some contextual factors, including psychosocial interactions, can lead to the association of pain sensations with present or near-future consequences as a result of someone's immediate situation».³⁰⁴ Può dunque capitare che, anche in presenza dello stimolo nocicettivo, se la valutazione della minaccia personale in una data situazione è relativamente bassa, la sensazione

²⁹⁹ Per approfondimenti: BODDICE, *Pain* cit., pp. 79-82.

³⁰⁰ Per approfondire le principali teorie si veda: *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, ed. by J. Corns, New York 2017, c. 6-9, pp. 73-123. Particolarmente interessante è quella della “neuromatrice del corpo-a-sé” ipotizzata da Ronald Melzack secondo cui l'esperienza del dolore sarebbe originata dal flusso di attività collocata all'interno di una rete diffusa di loop convergenti/divergenti del sistema nervoso centrale. Ogni parte della rete contribuisce inoltre ai molteplici aspetti dell'esperienza del dolore: gli aspetti sensoriali, emotivi, cognitivi, motori, comportamentali e coscienti. Tale modello si pone perciò in contrasto con il paradigma cartesiano del dolore, che associa la produzione di dolore con il danno tissutale e la sua conseguente rilevazione da parte del sistema nervoso periferico. Melzack sosteneva infine che non esisterebbe un “centro del dolore” nel cervello, ma piuttosto una “neuromatrice generale corpo-sé” che avrebbe la capacità di rappresentare un ampio spettro di stati corporei, tra i quali il dolore. La teoria della neuromatrice del dolore, in ultima sintesi, afferma che «pain is generated by a specific pattern of activity within a general-purpose system». Su questo punto si veda: M. ROY, T. D. WAGER, *Neuromatrix theory of pain*, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, cit., p. 88. Si consulti anche: R. MELZACK, *Pain and the Neuromatrix in the Brain*, in «Journal of Dental Education», Vol. 65 (2001), pp. 1378-1382.

³⁰¹ Per approfondimenti si veda: D. MORRIS, *Sociocultural and Religious Meanings of Pain*, in *Psychosocial Factors in Pain. Critical Perspectives*, ed. by E. J. Gatchel, D. C. Turk, New York 1999, pp. 118-125.

³⁰² BODDICE, *Pain* cit., p. 87.

³⁰³ D. D. PRICE, *A View of Pain based on Sensations, Meanings, and Emotions*, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, ed. by J. Corns, New York 2017, p. 117.

³⁰⁴ Ibid.

dolorosa possa drasticamente diminuire. Per esempio, dopo aver osservato soldati con ferite traumatiche sulla spiaggia di Anzio durante la Seconda guerra mondiale, l'anestesista Henry Beecher (1904 – 1976) notò che la loro percezione del dolore era fortemente condizionata da fattori contestuali. Poiché infatti la ferita rappresentava un lasciapassare per allontanarsi dalle prime linee del fronte, essa era percepita come poco dolorosa e come una modalità per aumentare la sicurezza personale.³⁰⁵ Infine, gli studi neuroscientifici dell'ultimo trentennio hanno esaminato come anche le aspettative (ossia le credenze e le predizioni relative a eventi o conseguenze future) possano condizionare l'esperienza dolorosa.³⁰⁶ Ciò è evidente nei casi in cui si incorre negli effetti nocebo e placebo³⁰⁷, i quali contribuiscono a influenzare mediante le aspettative sull'intensità del dolore quanto esso sarà percepito in modo più o meno forte dal soggetto. Sebbene persista una certa diffidenza nei confronti dei trattamenti legati all'effetto placebo, gli scienziati concordano sul fatto che le aspettative dei pazienti relativi agli stimoli dolorosi e ai trattamenti possono influenzare notevolmente il cervello e la reazioni comportamentale dei soggetti.

Le nuove evidenze neuroscientifiche e le avanzate ricerche condotte attraverso il *neuroimaging* hanno perciò confermato che ciò che conferisce significato al dolore – ciò che rende doloroso il dolore – può essere osservato in situazioni in cui il corpo è completamente illeso. Come è stato argomentato, la mera presenza degli stimoli nocicettivi non è più concepita come la *condicio sine qua non* dell'esperienza dolorosa, la quale invece è composta da una molteplicità di componenti – tra le quali quella affettiva – che vanno oltre la mera lesione fisica. In tal proposito, un caso interessante è quello dei pazienti affetti da analgesia³⁰⁸ congenita o *pain asymbolia*, i quali non sono in grado di ascrivere allo stimolo doloroso alcun significato. Non si tratta tuttavia di un'incapacità legata alla percezione di stimoli lesivi, bensì alla mancata categorizzazione dello stimolo come

³⁰⁵ H. K. BEECHER, *Pain in Men Wounded in Battle*, in «*Annals of Surgery*», Vol. 123 (January 1946), pp. 96-105.

³⁰⁶ Tra i molti studi, vedi per esempio: L. Y. ATLAS, T. D. WAGER, *How expectations shape pain*, in «*Neuroscience Letters*», Vol. 520 (2012), pp. 140-148; L. Y. ATLAS et al., *Brain Mediators of Predictive Cue Effects on Perceived Pain*, in «*The Journal of Neuroscience*», Vol. 30, No. 39 (September 2010), pp. 12964-12977.

³⁰⁷ «Viene comunemente definito placebo una sostanza inerte, o un trattamento medico senza alcuna proprietà terapeutica, mentre l'effetto placebo, o risposta placebo, è l'effetto che segue alla sua somministrazione. Tuttavia, tale definizione non è completamente esatta, poiché il placebo è fatto sia del trattamento inerte sia del contesto psicosociale intorno a esso. Il contesto è costituito da qualsiasi oggetto o persona intorno alla terapia che 'informi' il paziente dell'imminente miglioramento clinico, ed è quindi fatto di parole e rituali, atteggiamenti e comportamenti del personale sanitario, significati e simboli di oggetti e apparati medici intorno al paziente, che nell'insieme costituiscono il cosiddetto rituale dell'atto terapeutico. Quindi il vero effetto placebo è un fenomeno psicobiologico che coinvolge meccanismi molto complessi a livello cerebrale, e non si deve confondere con altri fenomeni, quali la remissione spontanea di un sintomo o di una malattia. L'effetto placebo può andare anche in direzione opposta. Per es., se il soggetto si aspetta un incremento di un sintomo, si può avere un reale aumento. In tal caso, si parla di effetto nocebo. I meccanismi che ne sono alla base sono praticamente gli stessi dell'effetto placebo, solo che vanno in direzione opposta. Per es., possono essere coinvolti meccanismi di aspettativa o apprendimento». Informazione tratte da: http://www.treccani.it/enciclopedia/placebo-e-nocebo_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (ultima consultazione: 15 luglio 2022).

³⁰⁸ «Abolizione della sensibilità dolorifica, sia organica (dovuta a lesioni delle vie o dei centri preposti a questa forma di sensibilità), sia indotta artificialmente (per es. attraverso l'assunzione di sostanze dotate di proprietà analgesiche)». Informazioni tratte da: <http://www.treccani.it/enciclopedia/analgesia/> (ultima consultazione: 15 luglio 2022).

“doloroso”. Il paziente percepiva perciò solo una serie di pressioni, tagli e crampi verso i quali però egli era indifferente. Infatti, le ricerche che si avvalgono delle sofisticate tecniche delle neuroimmagini come l’fMRI hanno dimostrato che i cosiddetti “centri del dolore” nel cervello dei pazienti si attivavano in relazione alla somministrazione di stimoli lesivi, a differenza invece dei loro “centri affettivi”. Di conseguenza, «it is precisely because there is no emotional context to the physical problem that the pain does not register as a problem. Without affect, the sensation of pain does not seem like pain at all».³⁰⁹ La dimostrazione dell’importanza della componente emotiva è confermata anche da altri esperimenti condotti su pazienti che non presentavano alcuna lesione fisica. Per esempio, i test sull’esclusione sociale condotti da Naomi Eisenberger e dal suo team hanno dimostrato che la sensazione di esclusione porta risposte affettive-neurali molto simili alla sensazione di essere fisicamente feriti.³¹⁰

Negli ultimi decenni le ricerche scientifiche hanno dimostrato che la componente emotiva risulta essere fondamentale non solo per spiegare i meccanismi del dolore, ma anche per elaborare efficaci strategie di trattamento.³¹¹ I modelli biopsicosociali³¹² inerenti al funzionamento del dolore hanno cercato di integrare in un unico paradigma fattori biologici (per esempio il danno tissutale), sociali (come i fattori culturali o rifiuto sociale) e psicologici (tra i quali i pensieri catastrofici sulle potenziali conseguenze del dolore). A partire da tali modelli, si sono sviluppati terapie del dolore non più unimodali (cioè incentrate sulla sola somministrazione di farmaci), ma multimodali, che considerano anche l’influenza psicologica e sociale sull’esperienza dolorosa del paziente. La psicoterapia, in particolare l’orientamento cognitivo-comportamentale (CBT), si è rivelato uno strumento fondamentale per migliorare la qualità di vita dei pazienti affetti da dolore cronico.³¹³ Similmente, il supporto o l’esclusione sociale hanno effetti considerevoli sul decorso del dolore cronico.

Dopo aver offerto una breve panoramica su come il dolore fosse stato studiato, classificato, giudicato e trattato a partire dal modello meccanicista fino ai più complessi e multifattoriali paradigmi della psicologia e della medicina contemporanea, il paragrafo successivo presenterà una rassegna sui principali studi relativi al dolore in ambito storico a partire dagli anni Novanta, con particolare

³⁰⁹ BODDICE, *Pain* cit., p. 87.

³¹⁰ N.I. EISENBERGER, ‘Does rejection hurt? An fMRI study of social exclusion’, in «Science», Vol. 302 (2003), pp. 290-292.

³¹¹ Sulle strategie di trattamento si veda: P. WALL, *Pain: The Science of Suffering*, Columbia NY 2000.

³¹² Esistono una molteplicità di modelli biopsicosociali del dolore che presentano applicazioni specifiche, come per esempio il *Fear Avoidance Model of Pain*, il *Communal Model of Pain Catastrophizing* e il *Communications Model of Pain*.

³¹³ D. C. TURK, D. MEICHENBAUM, *Cognitive-behavioral approach to the management of chronic pain*, in *Textbook of Pain*, ed. by P.D.Wall, R. Melzack, Londra 1994, pp. 1337-1348.

attenzione alla storia delle emozioni. Si cercherà inoltre di chiarire il perché il dolore possa essere considerato e studiato dagli storici come una vera e propria emozione.

3. Lo studio del dolore in ambito storiografico

A partire dagli anni Novanta, sia in ambito scientifico che nelle scienze umane, si è progressivamente affermata l'idea che il dolore sia modellato e influenzato dai significati che ciascun individuo gli attribuisce e che tale processo di significazione avviene sempre all'interno di un preciso ambiente socioculturale.³¹⁴ Inoltre, i significati non si limitano ad essere articolari in credenze, ma anche in emozioni, comportamenti, valori, pratiche e gestualità.

Nella storiografia dei primi anni Novanta, a sottolineare la necessità di studiare il dolore come fenomeno influenzato dai contesti socioculturali fu David Morris: «The point I want to emphasize is that humankind –across cultures and across time– has persistently understood pain as an event that demands interpretation [...] When we fall into pain, we also fall into a net of already constructed meanings».³¹⁵ L'opera di Morris risulta essere ulteriormente significativa perché pone in evidenza il fatto che molti si approcciavano allo studio del dolore perpetuando il cosiddetto “mito dei due dolori”. Per esempio, il lavoro sul dolore in epoca contemporanea di Elaine Scarry, benché rappresenti una pietra miliare nello studio dell'*embodiment* e di altri fenomeni come per esempio la tortura, non abbandona totalmente il dualismo mente-corpo.³¹⁶ In seguito alle affermazioni di Morris, nel corso degli anni Novanta vennero pubblicati una serie di testi e articoli che analizzano il dolore contestualizzandolo all'interno di specifiche realtà storiche.³¹⁷ Queste ricerche dimostrano che esiste una *history of pain*, sebbene odiernamente non vi sia un settore storiografico specifico – come invece nel caso della *history of emotions* – che si occupi di indagare il dolore. Gli studi sul dolore e le sue manifestazioni sono stati perciò inglobati all'interno di molteplici campi di ricerca, spesso in dialogo tra loro, come per esempio la storia culturale, la storia di genere, la storia della medicina, la storia delle idee, la storia della religione, la storia delle emozioni, la storia dei sensi e, infine, la recente storia dell'esperienza.³¹⁸

A partire dagli anni Duemila – in concomitanza con l'affermazione della storia delle emozioni – le pubblicazioni e le ricerche sul tema del dolore si moltiplicarono. Malgrado l'eterogeneità di questi volumi, l'idea che il dolore non fosse un elemento “naturale” e “statico” permase una delle tesi

³¹⁴ MORRIS, *Sociocultural and Religious Meaning of Pain* cit., pp. 118-119.

³¹⁵ Ibid. *The Culture of Pain* cit., pp. 18-19.

³¹⁶ E. SCARRY, *The Body in Pain The Making and Unmaking of the World*, New York Oxford 1985.

³¹⁷ Si veda per esempio: J. PERKINS, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Londra-New York 1994; R. REY, *The History of Pain*, Cambridge 1995; E. COHEN, *Towards a history of European physical sensibility: pain in the later Middle Ages*, in «Science in context» 8 (1995), pp. 47-74.

³¹⁸ In tal proposito si segnala l'uscita del volume BODDICE, *Knowing Pain: A History of Sensation, Emotion and Experience*, forthcoming 2023.

centrali. Per esempio, nell'introdurre le sue ricerche sul dolore fisico in epoca vittoriana Lucy Bending ha affermato che: «pain is not a brute given with a single, universally accepted meaning. Instead, those who suffer refer their physical discomfort to external systems of value».³¹⁹ Similmente, nel loro volume relativo allo studio del dolore in epoca moderna Jan F. van Dijkhuizen e Karl A.E. Enenkel hanno notato che: «studying pain, therefore, is a way of studying the intersections between the physical human body – the product of evolutionary processes – and the cultural body, the human body as it is experienced and perceived by people in specific cultural and historical circumstances».³²⁰ Infine, Javier Moscoso ha chiarito che studiare il dolore come fenomeno storico non significa accedere ai contenuti privati della coscienza, bensì cercare di comprendere come «the experience of human suffering has been historically articulated, that is, how a journey along the path of pain may have crystallised into a material album of evil».³²¹

All'interno di questo panorama storiografico, particolarmente rilevanti sono le ricerche della contemporaneista Joanna Bourke, la quale ha cercato di tradurre a livello metodologico la concezione secondo cui il dolore dovesse essere interpretato come fenomeno culturale. Secondo la studiosa, infatti, il dolore non può essere considerato come un'entità ontologica definita o un agente indipendente, bensì un "tipo di evento" (*pain as event*). Un evento può essere classificato "doloroso" solo se è identificato come tale dalla persona che lo vive: è perciò l'individuo a dare a questo tipo particolare di essere, l'essere-dolorante, il suo significato.

«Pain is 'not the thing or object that one is feeling, it is what it is like to feel the thing or object'. Crucially, pain is not an intrinsic quality of raw sensation; it is a way of perceiving an experience. Pains are modes of perception: pains are not the injury or noxious stimulus itself but the way we *evaluate* the injury or stimulus. Pain is a way-of-being in the world or a way of naming an event. The historical question, then, becomes: how have people done pain and what ideological work do acts of being-in-pain seek to achieve? By what mechanisms do these types of events change? As a type of event, pain is an activity. People *do* pain in different ways. Pain is practised within relational, environmental contexts. There is no decontextual pain-event».³²²

Interpretando il dolore come *event* e non come *happening*, la Bourke non solo rende il soggetto parte attiva e partecipe nella costruzione sensoriale, cognitiva ed emotiva di esso³²³, ma conferisce alle

³¹⁹ L. BENDING, *The Representation of Bodily Pain in Late Nineteenth-Century English Culture*, Oxford 2000, p. 1.

³²⁰ VAN DIJKHUIZEN, ENENKEL, *Introduction: Constructions Of Physical Pain* cit., pp. 1-2.

³²¹ MOSCOSO, *Pain* cit., p. 3.

³²² BOURKE, *The Story of Pain* cit., pp. 7-8.

³²³ «Another way of making this point is to argue that pain only exists in the act of evaluating it. It has the character of 'mine-ness'. Being-in-pain is not a happening—that is, something that impinges upon a person independent of context or 'from outside'. It is an event, in the sense that people are active in its construction in sensual, cognitive, and motivational terms». Ibid. pp. 15-16.

interazioni tra soggetto-ambiente il potere di influenzare la percezione individuale sull'esperienza dolorosa.³²⁴ In tal proposito, numerosi storici hanno dimostrato che non necessariamente l'esperienza dolorosa era vissuta come un evento negativo ma, al contrario, il dolore poteva essere associato ad una forma di piacere in specifici contesti, come per esempio nell'estesi dei santi, nelle pratiche ascetiche e nel martirio.³²⁵

Con il progressivo affermarsi della storia delle emozioni negli anni Duemila, il dolore ha cominciato ad essere indagato come una vera e propria emozione. Il fatto che il dolore abbia una componente emotiva e sia in parte riconducibile alla sfera affettiva non è una novità, ma alcuni storici delle emozioni si sono spinti oltre fino ad affermare che il dolore è un'emozione. Per esempio, nel volume *Pain and Emotion in Modern History* Rob Boddice afferma esplicitamente che «this book [...] arguing forcefully that pain is sorrow, suffering, hopelessness and frustration. Put another way, physical pain is not meaningful without some or all of these things or without some other affective component (even pleasure, joy or ecstasy)».³²⁶ Come si è precedentemente argomentato, le indagini neuroscientifiche dell'ultimo ventennio hanno confermato che la distinzione tra dolore fisico e dolore psicologico si pone ad un livello meramente concettuale. Più recentemente, la neuroscienziata Lisa F. Barrett, le cui ricerche sono molto spesso citate dagli storici delle emozioni in quanto offrono un'ulteriore conferma alla tesi secondo cui le emozioni sono concetti costruiti attraverso l'interazione tra cervello, corpo e ambiente³²⁷, ha sostenuto che «pain is constructed in the same way that emotions are made».³²⁸ Nel suo recente articolo dedicato allo studio del dolore come emozione nel primo cristianesimo, Andrew Crislip ha chiarito perché il dolore possa essere riconosciuto come una vera e propria emozione citando le parole della Barrett:

«What we call “pain” and what we call “emotions” are similarly “whole-brain” phenomena, lacking distinctive circuits in the brain and body. “The pathways sending nociceptive predictions down to the body, and those bringing nociceptive input to the brain,” Barrett writes, “are closely related to interoception,” the basis for emotion, as the brain makes meaning of affective changes in the body in line with perceptions and predictions of external stimuli. She hypothesises even that nociception “is a form of interoception,” the basis of emotional thinking. “Distinguishing between,” Barrett writes, “pain, stress and emotion is a

³²⁴ Ibid. p. 16.

³²⁵ Si veda: J. YAMAMOTO-WILSON, *Pain, Pleasure and Perversity: Discourses of Suffering in Seventeenth-Century England*, Farnham UK 2013; PERKINS, *The Suffering Self* cit.; R. MILLS, *Suspended Animation Pain, Pleasure and Punishment in Medieval Culture*, Londra 2005.

³²⁶ BODDICE, *Introduction: Hurt Feelings?* cit. p. 4. Si vedano anche: N. COHEN HANEGBI, *Pain as Emotion: The Role of Emotional Pain in Fifteenth-Century Italian Medicine and Confession*, in *Knowledge and Pain*, ed. by E. Cohen, L. Toker, M. Consonni, O. E. Dror, Amsterdam, New York 2012, pp. 63-82; E. SULLIVAN, *Beyond Melancholy: Sadness and Selfhood in Renaissance England*, Oxford 2016.

³²⁷ Per approfondimenti si veda: Cap. I.2, paragrafo 4.

³²⁸ BARRETT, *How Emotions Are Made* cit., p. 206.

form of emotional granularity.” That is, to distinguish between “being depressed” and “feeling pain” (in the lower back, for example) is not necessarily to recognise two distinct somatic processes, but is a process of categorising bodily feelings (*affects*) emotionally, which is especially dependent on cultural norms and concepts. In cultures that conceptualise personal and interpersonal conflict, rejection, and bodily injury and illness with the same words or conceptions it is especially relevant to consider how pain functions as emotion». ³²⁹

Nell’articolo Crislip cita l’esempio della sofferenza dei martiri cristiani e si chiede il perché molte fonti descrivessero quest’ultimi come coloro che non provano dolore. In realtà, secondo lo storico, tale assenza di dolore non si riferiva al corpo – il corpo dei martiri non era invulnerabile alle torture e alle ferite – ma alla *persona*, ovvero come la persona concettualizzava, valutava consapevolmente e dava un significato alle sensazioni (*affects*) del corpo ferito.³³⁰ Infatti, «if we take seriously pain as emotion, pain is the higher order conceptualisation of the feeling of injury to *a person*, not a body [...] What makes martyrs different is not the vulnerability or invulnerability of the body, but the way they conceptualise the feeling of injury and suffering to the person. It is the person, not the body, that feels no pain in early Christian martyr stories». ³³¹

Se perciò il dolore è un’emozione ed è “costruito” come un’emozione, l’interazione tra soggetto e ambiente circostante risulta essere fondamentale. Similmente alle emozioni, l’esperienza del dolore deve essere contestualizzata e ciò implica che le fonti siano lette ed interpretate alla luce del contesto socioculturale di appartenenza. Studiare il dolore da un punto di vista storico può tradursi per esempio nell’esaminare come il dolore venga insegnato, e quali istituzioni si occupino di tale educazione. Una volta insegnato ciò che costituisce o è definibile come “esperienza dolorosa”, le informazioni comunicate attraverso il linguaggio, le espressioni facciali e i gesti aiutano ad informare le persone che soffrono come dovrebbero comportarsi quando provano tale esperienza. La socializzazione e l’educazione plasmano le credenze individuali su come sia meglio esprimere, modulare e valutare il dolore in relazione a molteplici fattori fra i quali, per esempio, il genere.³³² In effetti, recenti ricerche hanno dimostrato che nelle società Occidentali i maschi sono spesso scoraggiati durante l’infanzia ad esprimere le proprie emozioni e il proprio dolore: ciò rispecchia uno specifico modello di mascolinità, il quale stabilisce che gli uomini debbano reprimere o nascondere la propria sofferenza o qualsiasi

³²⁹ CRISLIP, *Pain, Emotion, and Identity* cit., p. 9.

³³⁰ «The παθήματα, sufferings or passions, of the martyrs are very much in line with the concept of affect as applied in neuroscience: the positive or negative, mild or intense bodily feelings, which a person consciously appraises and makes meaningful (and sub-consciously makes predictions about) through interoception and nociception as emotions or pain». Ibid. p. 19.

³³¹ Ibid. p. 18.

³³² Su tale tematica recentemente sono stati pubblicati i seguenti articoli: W. WOOD, J. BOURKE, *Conceptualising Gender and Pain in Modern History*, in «Gender & History» Vol.32 No.1(2020), pp. 8-12; A. ARNOLD-FORSTER, *Gender and Pain in Nineteenth-Century Cancer Care*, «Gender & History» Vol.32 No.1(2020), pp. 13-29.

emozione considerata “femminile” (per esempio la tristezza). Al contrario, le bambine sono maggiormente incoraggiate a raccontare i propri sentimenti e a trovare il supporto della comunità o della famiglia per affrontare il dolore.³³³

Anche il linguaggio riveste un ruolo importante nella comprensione dell’esperienza del dolore (e le emozioni): infatti, nominare e descrivere il dolore attraverso l’uso di una determinata lingua piuttosto che di un’altra conferisce a esso una precisa connotazione, che a sua volta influenza l’esperienza stessa. Infatti, come argomentato dalla Bourke, «the repeated recitation of a particular way of naming a pain, for example, can affect the physiological body. Figurative languages can inform an individual’s autonomic arousal, cardio-vascular responses, and sensorimotor actions».³³⁴ Inoltre, riprendendo le teorie dell’antropologo Michael Kimmel, la Bourke ritiene che il processo per il quale i linguaggi figurativi (come per esempio le metafore), nonché le parole e i gesti legati al dolore che vengono ripetuti più volte e appresi durante l’infanzia, porterebbero all’interiorizzazione di tali immagini e simboli nel corpo.³³⁵ Il discorso può essere dunque utilizzato come strumento per creare conoscenza *embodied*. Tale processo, chiamato da Kimmel “retroiezione”, connette il linguaggio con il corpo fisico e la cultura, dimostrando che tra di esse intercorre un rapporto dinamico e di reciproca influenza.³³⁶ Per esempio, spiega Kimmel, un bambino che cresce in una famiglia severa in cui costantemente gli viene ripetuto, attraverso l’uso di metafore moralmente connotate, di “mostrare la spina dorsale”, “tenere il mento in alto”, “mantenere la postura retta e il petto infuori”, comincerà ad apprendere e interiorizzare a livello corporeo il comportamento più culturalmente appropriato. In ultima sintesi, il discorso, che si tratti di parole, gesti, metafore o immagini, influenza e modella l’esperienza del dolore.

Come è stato già accennato, la condivisione del dolore non avviene però solo attraverso le parole, poiché esistono un’enorme varietà di gesti e atti (per esempio il pianto, il sospiro, l’urlo) in grado di comunicare l’esperienza dolorosa. Il dolore è perciò *embodied* e vissuto nel corpo umano, il quale, come è stato largamente argomentato dalla ricerca storica, è anch’esso un elemento culturale. In tal proposito, la Bourke ha coniato l’espressione *body-in-pain*, il quale «is not simply an entity awaiting social inscription (as implied in the ‘body as text’ metaphor) but is an active agent in both creating painevents and, in turn, being created by them».³³⁷ In altre parole, il *body-in-pain* non è un ricettacolo plasmato dalla cultura, bensì un elemento che, attraverso pratiche e atti performativi, può

³³³ C. MILLER, S. NEWTON, *Pain Perception and Expression: The Influence of Gender, Personal Self-Efficacy, and Lifespan Socialization*, in «Pain Management Nursing», Vol.7, No. 4, (December 2006), pp. 148-152.

³³⁴ BOURKE, *The Story of Pain* cit., p. 20.

³³⁵ M. KIMMEL, ‘*Properties of Cultural Embodiment: Lessons from the Anthropology of the Body*’, in *Body, Language, and Mind. Vol. 2: Sociocultural Situatedness*, ed. by R. M. Frank, R. Dirven, T. Ziemke, and E. Bernárdez, New York 2008, p. 99, 101. Citato in BOURKE, *The Story of Pain* cit., p. 20.

³³⁶ Ibid.

³³⁷ Ibid. pp. 19-20.

anch'esso influenzare attivamente l'ambiente socioculturale. La cultura, tuttavia, a sua volta stabilisce i copioni, i codici espressivi e le norme sociali che regolano e modulano la gestualità e l'espressività del dolore, stabilendo come gli individui *devono* o *dovrebbero* manifestare il dolore. Aderendo perciò a tali copioni culturali, gli individui cercano di ottenere una forma di riconoscimento sociale al loro dolore e, di conseguenza, la possibilità di ricevere empatia, assistenza e cura.

Il riconoscimento pubblico del dolore è inoltre influenzato da una molteplicità di fattori sociali e culturali. Infatti, esistono precise gerarchie tra coloro che soffrono, le quali sono basate sul genere, sull'appartenenza etnica, religiosa e sociale, così come sono presenti ordini d'importanza tra le patologie (per esempio la malattia mentale potrebbe essere percepita come inferiore rispetto ad un danno fisico). La medievista Ester Cohen ha dimostrato che il riconoscimento del dolore altrui in epoca medievale era condizionato dallo *status* in termini sociali, etnici, religiosi: nessuna compassione era dimostrata nei confronti dei peccatori all'inferno o dei criminali sotto tortura. Allontanare e stigmatizzare il sofferente per motivi morali, religiosi o sociali permetteva perciò di eliminare ogni forma di empatia nei suoi confronti.³³⁸ La studiosa ha inoltre notato che nel Basso Medioevo esistesse una sorta di "gerarchia di legittimità espressiva del dolore" alla cui base si collocava la gesticolazione e le urla, mentre all'apice la ricezione delle stigmate. Nel mezzo si trovavano il pianto e le lacrime: quest'ultime erano ammesse sia alla gente comune che ai santi, ma in ambito religioso esse si ricollegavano al dolore religioso, piuttosto che al dolore fisico. I movimenti incontrollati e le urla di dolore erano invece spesso associati, nel caso di ambedue i sessi, a un sintomo di follia. Le stigmate erano invece frequentemente desiderate ed accolte dai santi in quanto segno tangibile del divino e della loro speciale relazione con Dio.³³⁹

In ultima analisi, le questioni relative all'inclusioni e all'esclusione sociale di coloro che esperiscono il dolore è una questione anzitutto politica che gli storici devono analizzare con grande attenzione. Allo stesso modo, stabilire l'autenticità o l'inautenticità del dolore altrui è una questione che rientra pienamente nelle dinamiche di potere. In tal proposito, Bourke ha definito il dolore come una *political practice*: «pain is not a 'happening' but an event, that is, it is an activity identified as being significant by the person doing the naming. It is evaluative and interpersonal. As such, it is permeated through and through with the politics of power».³⁴⁰

³³⁸ E. COHEN, 'If You Prick Us, Do We Not Bleed?' *Reflections on the Diminishing of the Other's Pain*, in *Knowledge and Pain* cit., pp. 23-41.

³³⁹ Ibid. *The Animated Pain of the Body*, in «The American Historical Review», Vol. 105, No. 1 (February 2000), pp. 63-65.

³⁴⁰ BOURKE, *The Story of Pain* cit., pp. 18-20.

4. Chi ha il *privilegio* di soffrire? Dolore e politica

Il dolore possiede intrinsecamente una dimensione politica che include una serie di meccanismi di riconoscimento sociale del dolore di alcuni (solitamente le classi privilegiate) e il rifiuto delle esperienze dolorose di altri.³⁴¹ Nel corso dei secoli, le élite culturali e politiche definirono ripetutamente quali fossero i soggetti o i gruppi in grado di esperire il dolore, stabilendo inoltre quali persone lo avvertissero maggiormente o minormente, o se determinate categorie sociali fossero in grado perfino di non provarlo affatto. Tali demarcazioni culturali ebbero (e hanno ancora oggi) un enorme impatto sull'esperienza dolorosa del soggetto interessato, oltretutto sulle sue possibilità di accedere a determinati trattamenti medici. Per esempio, come illustrato da Bourke, i medici, i filosofi e gli scienziati del XIX secolo reputavano che i bambini fossero parzialmente o totalmente insensibili al dolore poiché, in quanto esseri non dotati di ragione, non erano in grado di verbalizzarlo (un discorso simile è applicabile al dolore degli animali).³⁴² Analogamente, con l'affermarsi delle teorie evoluzionistiche a partire dalla seconda metà del XIX secolo, molti medici europei cominciarono a pensare che ad ogni "razza" corrispondesse una specifica soglia del dolore: quella "nera-africana" era insensibile al dolore a differenza dei "bianchi".³⁴³ Grazie alla costruzione di un paradigma biomedico standardizzato, le élites europee trasformarono un loro pregiudizio culturale in una teoria scientifica e universale, oltretutto funzionale al loro desiderio di supremazia.

Ogni studio socioculturale riguardante il dolore che voglia evidenziarne la dimensione politica deve perciò considerare quelle minoranze (donne, omosessuali, minoranze etniche, malati mentali, poveri) alle quali è stato negato il *privilegio* di essere riconosciute come realmente sofferenti e perciò meritevoli di empatia. Un altro caso particolarmente interessante è quello dell'isteria femminile. L'analisi di Rob Boddice sulla postura ad arco condivisa dai pazienti isterici (il cosiddetto arco di Charcot)³⁴⁴ ha evidenziato che tale posizione veniva assunta non perché fosse connessa a particolari sollecitazioni nervose, ma per rispondere a precise aspettative socioculturali. Infatti, i pazienti isterici erano inconsapevolmente cooptati dagli stessi medici ad assumere tale postura allo scopo di essere compresi, classificati e dunque adeguatamente curati. I pazienti non stavano affatto fingendo, i loro atti performativi non erano meramente teatrali, ma bensì *emotivi*. Assumendo l'arco di Charcot, tali individui potevano esprimere e condividere il loro dolore attraverso segni e gesti facilmente riconoscibili al pubblico.

³⁴¹ Sulle *politics of pain* si veda: S. SONTAG, *Regarding the Pain of Others*, New York 2003; K. WAILOO, *Pain: A Political History*, Baltimore 2014.

³⁴² BOURKE, *The Story of Pain* cit., pp. 181-191.

³⁴³ Ibid. pp. 195-197. Si veda anche: BODDICE, *Pain* cit., pp. 48-50.

³⁴⁴ Ibid. pp. 108-112.

La questione relativa a quali gruppi di individui hanno la possibilità (o il *privilegio*) di poter essere riconosciuti legittimamente come sofferenti è perciò una questione di potere: il dolore può essere socialmente identificato come tale solo se rispetta specifici copioni e codici culturali di comunicazione condivisi all'interno di una comunità umana. In caso contrario, il sofferente può tentare di lottare per ricevere l'ambito riconoscimento, adeguarsi alle norme vigenti e modificare la propria espressività e gestualità, oppure rassegnarsi alla sua condizione di incompreso.

5. Parole e metafore di dolore nella storia

Tra le molteplici modalità attraverso cui il dolore è descritto all'interno delle fonti storiche vi è quella del linguaggio figurativo-metaforico. Tali formule e figure retoriche fanno riferimento ad un patrimonio artistico, religioso, scientifico e filosofico specifico che permette agli individui di una medesima cultura di poter comunicare il proprio dolore. Se perciò l'individuo è impossibilitato a comprendere pienamente il "*what is like*" del dolore altrui, il linguaggio metaforico si presenta come un valido strumento comunicativo per tentare di esprimere della propria esperienza soggettiva verso il mondo. Tali metafore, tuttavia, non sono né inventate a partire dal nulla, né un mero ornamento stilistico, ma emergono a partire dall'esperienza quotidiana del corpo in relazione all'ambiente circostante. Infatti, secondo lo scienziato cognitivista Raymond Gibbs, la metafora è una «specific mental mapping that influences a good deal» su «how people think, reason, and imagine in everyday life». ³⁴⁵ In altre parole, il corpo umano e la cultura forgianno e plasmano attivamente il linguaggio metaforico. Tuttavia, il suo utilizzo può però talvolta comportare il rischio di essere fraintesi o non pienamente compresi in virtù della complessità delle espressioni metaforiche.

Il linguaggio figurativo è un sistema complesso soggetto a cambiamenti: se alcune figure retoriche permangono più o meno invariate nel corso dei secoli altre, invece, possono apparire o scomparire, oppure subire delle modifiche a causa all'emergere di nuovi fenomeni. In relazione alle metafore del dolore, la Bourke ha sottolineato che i cambiamenti concettuali avvenuti nel corso dei secoli possono essere associati a tre fenomeni principali: «changes in conceptions of the physiological body, developments in the external environment, and ideological shifts». ³⁴⁶ Il linguaggio figurativo, dunque, sorge nel contesto di complesse interazioni all'interno di un determinato ambiente socioculturale, comprese le interazioni con oggetti e altre persone. La guerra, per esempio, ha fornito un ricchissimo vocabolario di metafore a partire dall'esperienza concreta dei soldati. Nella maggior parte dei casi esse si riferiscono o alludono alla ferita causata da un'arma che, se anticamente era

³⁴⁵ R. W. GIBBS, *Taking Metaphor Out of Our Heads and Putting It, in the Cultural Worlds'*, ed. by R. W. Gibbs, G. J. Steen, Amsterdam 1999, p. 145. Citato in BOURKE, *The Story of Pain* cit., p. 54.

³⁴⁶ Ibid. p. 66.

indicata come spada, lancia o freccia, con la modernizzazione bellica essa assumeva le forme di un proiettile, un fucile o una bomba.³⁴⁷

L'antropologo Michael Kimmel ha evidenziato che un'analisi sulle metafore – comprese quelle che sembrerebbero essere universali – richiede sempre un confronto con l'aspetto situazionale e pragmatico del loro uso, della loro inclusione all'interno di reti concettuali e modelli discorsivi, nonché del ruolo specifico del corpo nella formazione della metafora. Infatti:

«Seemingly identical metaphors may have opposing emotional, evaluative, and normative entailments or accomplish opposing ideological functions: Chinese and German idioms of the heart both reveal it to be a locus of emotional action. In both cultures the heart is conceptualized as a container which can become agitated. Yet, while in German the heart joyfully pounds, beats or jumps, this positive rhythmic action is missing in Chinese. When it palpitates this is considered to be negative, characteristic of a heart in fear or danger, because the Chinese ideal of quietness and harmony constructs a heart that is canonically still and empty. Although the metaphors share something analytically, their experiential nature diverges, such that the jumping of the heart is actually felt differently by Germans and by Chinese».³⁴⁸

Senza scadere in una forma di costruttivismo esageratamente relativista o in un onnicomprensivo universalismo, l'antropologo suggerisce di analizzare le metafore «in action and habitus», così come di favorire «an understanding of the body as culturalized entity and a focus on how discourse 'inscribes' metaphors in it (complementary to discourse's grounding in embodied experiences)».³⁴⁹ Ciò significa esaminare le metafore in relazione a una prospettiva più ampia, che riguarda il contesto storico in cui i discorsi sul dolore sono prodotti e in cui i corpi interagiscono con l'ambiente circostante.

L'utilizzo del linguaggio metaforico può variare in relazione non soltanto a specifici ambienti culturali, ma anche in base alle caratteristiche personali (come il genere, l'appartenenza etnica, il credo religioso), l'ambiente fisico e le relazioni di potere. Per esempio, la Bourke ha notato che tra il XIX e il XX secolo il genere era un fattore rilevante nella costruzione delle metafore: gli uomini erano più orientati a utilizzare metafore meccaniche per spiegare le loro affezioni, mentre le donne erano molto più propense a descrivere i loro dolori in una terminologia connessa al parto.³⁵⁰ Infine, nel caso specifico del dolore espresso attraverso il linguaggio metaforico, un ulteriore fattore da dover considerare è il corpo: le metafore, infatti, come hanno argomentato il linguista George Lakoff e il

³⁴⁷ Ibid. pp. 73-74.

³⁴⁸ M. KIMMEL, *Metaphor variation in cultural context*, in «European Journal of English Studies» Vol. 8, No. 3 (2004), p. 284.

³⁴⁹ Ibid. p. 293.

³⁵⁰ BOURKE, *The Story of Pain* cit., pp. 83-84.

filosofo Mark L. Johnson, sono costruite a partire da esperienze *embodied*.³⁵¹ Ciò equivale a dire che la struttura stessa del pensiero è plasmata dalla natura del corpo: la mente è perciò “incarnata” nell’esperienza corporea. Le metafore, in sintesi, hanno la funzione di legare il corpo biologico e il mondo sociale. Ma il corpo biologico non può essere considerato come un involucro neutrale e pre-dato, poiché è anch’esso plasmato dalla cultura. Esso, infatti, non può essere separato dai molteplici e diversificati significati culturali attribuiti alle diverse componenti che lo costituiscono. Il corpo fisiologico è perciò a tutti gli effetti un corpo culturale. Ciascuna epoca possiede determinate concezioni sulla salute, sulla malattia e sul dolore, le quali a loro volta sono associate a specifiche credenze relative al corpo fisiologico. Per esempio, la fisiologia galenica basata sulla teoria umorale considerava il dolore come il risultato dell’alterazione interna degli umori. Per Galeno, inoltre, il dolore poteva essere influenzato dal temperamento di un individuo, dall’alimentazione e dal clima. Le forze culturali, dunque, impongono la loro logica ai corpi e alle narrazioni del dolore.

In conclusione, poiché le metafore possono costituire una parte integrante della costruzione esperienziale, e sono più spesso usate quando si cerca di trasmettere quelle esperienze difficili da descrivere (come nel caso del dolore), la loro analisi permette allo storico di individuare perlomeno delle tracce sui significati nascosti o solamente accennati relativi all’esperienza del dolore in una data epoca. Di conseguenza, come verrà ulteriormente chiarito in seguito, l’analisi del linguaggio metaforico costituirà una parte importante della tesi, soprattutto per quanto riguarda le sezioni dedicate agli epitaffi, all’interno dei quali il lutto è espresso attraverso una molteplicità di figure retoriche, immagini e simboli evocativi.

6. Il dolore nel contesto altomedievale

Come si è a più riprese sottolineato, il dolore non può essere definito e compreso solo come mera sensazione fisica causata da un danno tissutale. L’esperienza del dolore è iscritta in una cultura del dolore, all’interno della quale sussistono specifiche credenze, interpretazioni, giudizi e discorsi, i quali esercitano una forte influenza sull’esperienza stessa. Inoltre, le esperienze dolorose sono plasmate dal “lessico del dolore” di un determinato sistema linguistico. Così come per le emozioni, le parole usate per denotare il dolore hanno un impatto su come l’individuo lo sperimenta. Prima di procedere con un’analisi più incentrata sul ruolo del dolore all’interno degli scritti di Paolo Diacono, occorre perciò indagare in quale cultura del dolore egli si formò. Ciò significa esaminare quali idee e teorie sul dolore circolassero nell’VIII secolo, le quali plasmarono e influenzarono ciò che Paolo pensava, categorizzava e giudicava come “dolore”. Tale contestualizzazione non implica tuttavia il

³⁵¹ G. LAKOFF, M. L. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980, p. 6. Citato in BOURKE, *The Story of Pain* cit., p. 67.

fatto che l'intera narrazione sul dolore dell'autore longobardo deve essere necessariamente ridotta a una serie di modelli teorici elaborati nel corso dei secoli da teologi, filosofi e medici. Infatti, come si dimostrerà, l'esperienza dolorosa nei testi di Paolo risulta essere ben più articolata e complessa. Inoltre, è necessario sottolineare che questa sezione (e più in generale l'intera ricerca) non ha lo scopo di offrire una panoramica complessiva ed esaustiva sul dolore nel contesto altomedievale, la quale esigerebbe una quantità di tempo e di risorse tali da dover richiedere un approfondimento separato. Nei paragrafi seguenti si intende invece offrire alcune nozioni e informazioni utili per comprendere meglio quali significati e ruoli venissero attribuiti al dolore in epoca altomedievale con lo scopo di agevolare la lettura dei capitoli successivi. Si è perciò deciso di selezionare una serie di nozioni, categorizzazioni e modelli interpretativi che influenzarono in modo più o meno diretto i testi dello stesso Paolo Diacono.

Gli autori altomedievali avevano un approccio tendenzialmente olistico al concetto di dolore, il quale comprendeva ciò che più recentemente è stato suddiviso in dolore "fisico" e "psicologico". Come ha infatti argomentato Na'am Cohen-Hanegbi: «it is nearly impossible to distinguish the physical state from the psychological and mental one in the thought of the period: sensation was viewed as a faculty of the soul [...] Medieval pain was thus understood as a physical phenomenon configured by psychological processes».³⁵² Benché esistesse un concetto di dolore psicologico/emotivo – *dolor animi/ dolor cordis* – che non necessariamente implicava il coinvolgimento della dimensione sensoriale e corporea, tale *dolor* era frequentemente connesso, costruito e modellato a partire dal dolore fisico. Per esempio, la sofferenza psicologica di un individuo poteva essere descritta attraverso delle analogie che alludono alla sfera corporea, come le ferite o il bruciore in una specifica zona del corpo.³⁵³ La stretta correlazione tra dolore fisico e psicologico è riscontrabile anche all'interno del lessico utilizzato per indicare il dolore. Gli autori dell'VIII secolo avevano a disposizione una molteplicità di parole per indicare ciò che odiernamente è assimilabile al concetto di dolore, come per esempio i termini *dolor, luctus, maeror, aegritudo, cruciatus, passio, afflictatio*. I più importanti vocaboli nel latino medievale erano *dolor* e *passio*, i quali indicano sia il *dolor animi* che il *dolor corporis*.³⁵⁴ Più in particolare, la parola *dolor*, similmente all'epoca romana, mantenne il significato di dolore fisico, angoscia, lutto, tristezza e risentimento. Il termine *dolor* può dunque indicare ciò che in alcune lingue romanze – ma anche in inglese e tedesco – è stato concettualizzato attraverso due vocaboli che sottolineano la differenza tra psiche e soma: dolore e sofferenza; *douleur* e *souffrance*; *dolor* e *sufrimento*. La terminologia legata al dolore – così come quella legata alle emozioni – può assumere inoltre diverse sfumature a seconda della situazione in cui

³⁵² COHEN HANEGBI, *Pain as Emotion* cit., pp. 64-65.

³⁵³ Ciò è evidente nell'analisi sugli epitaffi composti da Paolo Diacono. Si veda Cap. II.

³⁵⁴ COHEN HANEGBI, *Pain as Emotion* cit., p. 65.

essa è utilizzata. Per esempio, il *dolor* espresso da Carlo Magno di fronte alla perdita della moglie e il *dolor* che Rosmunda provò quando fu costretta da Alboino a bere dalla coppa ricavata dal teschio di suo padre sono differenti fra loro, benché Paolo Diacono utilizzò il medesimo termine latino per descriverli. Di conseguenza, solo attraverso un'analisi approfondita sul contesto è possibile cogliere pienamente il significato di una data espressione emotiva.³⁵⁵

La mancata separazione tra dolore fisico e psicologico presente nell'alto Medioevo può essere rintracciata già nell'antica Grecia e nell'antica Roma e, benché esistessero dei termini che denotassero l'uno piuttosto che l'altro, essi sottostavano a un concetto più generale di dolore in cui tale differenza non era percepita.³⁵⁶ Come notato da Roselyne Rey, nell'antica Grecia il dolore che oggi classifichiamo come "fisico" «is described in ways which do not concentrate on the antagonism between the physical and the moral [...], but which follow two axes: the extent to which the subject is engrossed in the pain and how he or she perceives it with respect to time and to its origin».³⁵⁷ Da un punto di vista emotivo, il dolore (*lupē*)³⁵⁸ fu definito come una tra i *pathē* (passioni) dell'animo umano. Ciò si riscontra in Platone³⁵⁹, così come negli scritti del medico di Pergamo Galeno, la cui teoria umorale avrà un'ampia fortuna nei secoli altomedievali e quelli successivi.³⁶⁰ In ambito filosofico, gli Stoici classificarono il dolore (*lupē* - *aegritudo*) come una delle quattro passioni principali (piacere: *hēdonē* - *laetitia*; paura: *phobos* - *metus*; desiderio: *epitumia* - *libido*, *appetitus*, *cupiditas*). Le quattro passioni erano suddivise in base a due parametri: la percezione come bene o male e la percezione come evento presente o futuro. Il dolore era classificato come un male presente.³⁶¹ A partire da questa suddivisione basata su quattro generi si sviluppa la tassonomia stoica delle passioni, all'interno della quale dal genere dolore derivano una molteplicità di specie che oggi difficilmente sarebbero identificabili come "emozioni", come per esempio la rivalità, la

³⁵⁵ Per approfondimenti si veda la sezione metodologica in Introduzione, paragrafo 3.

³⁵⁶ BODDICE, *Pain* cit., pp. 6-7. Nel greco antico la parola fondamentale era *algos* che letteralmente può essere tradotto come dolore inteso come dolore fisico, sofferenza psicologica, sventura, angoscia, patimento e dispiacere. Altri termini importanti erano *algos*, *lupē*, *odunē*, *pathos*, e *ponos* e, sebbene potrebbero essere tradotti con la parola "dolore", essi assumevano significati differenti in relazione al contesto in cui venivano utilizzati. Esiste perciò una forte ambiguità e ambivalenza nella terminologia greca (così come in quella latina, sebbene il vocabolario sia più ristretto).

³⁵⁷ REY, *The History of Pain* cit., p. 14.

³⁵⁸ Termine che indica sia il dolore fisico che psicologico, ma a seconda del contesto può essere tradotto anche come lutto, afflizione, tristezza, mestizia, affanno e tribolazione. In inglese è frequentemente tradotto con il termine *distress* o *pain*.

³⁵⁹ Per ulteriori approfondimenti si veda: S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004, pp. 16-17; pp. 30-33.

³⁶⁰ Ibid. pp. 94-96. Per Galeno le passioni dell'anima (*orgē*, *lupē*, *thumos*, *phobos*, *phthonos*) hanno un effetto sullo stato di salute dell'individuo: «in Galen's view, the pathological states of the soul, such as delirium, mania, lethargy, epilepsy, and melancholy, have humoral causes. Excessive emotions can influence the humoral system, and changes in it have effects on emotional inclinations. The effects of excessive black bile on the melancholic temperament, occurrent mental disturbances, and chronic mental illness are often mentioned». Ibid, p. 76.

³⁶¹ M. GRAVER, *Stoicism and Emotion*, Chicago 2009, pp. 53-54.

gelosia, l'invidia e la noia.³⁶² Nella filosofia stoica, il saggio è colui che è in grado di non essere sopraffatto dai *pathē*, descritti come perturbazioni dell'anima (*perturbationes animae*), raggiungendo così uno stato di tranquillità e assenza di turbamento (*ataraxia*). Di conseguenza, il saggio stoico è colui che riusciva ad affrontare con serenità i dolori (fisici e psicologici) e le avversità della vita. Occorre infine notare che il pubblico altomedievale ebbe accesso alla filosofia stoica soprattutto grazie agli scritti di Cicerone, il cui lessico emotivo fu inoltre ereditato e rielaborato da Agostino.³⁶³ Nelle *Tuscolane* Cicerone si occupa delle quattro *perturbationes animi*, tra le quali vi è l'*aegritudo* (dolore/sofferenza) a cui egli dedica ampio spazio nella trattazione. Barbara Rosenwein ha ricostruito interamente il repertorio delle *aegritudines* ciceroniane³⁶⁴, sottolineando come Cicerone «assimila il dolore all'afflizione luttuosa (*luctus, maeror, dolor*), *luctus* che per lui è la sofferenza più grande (*maxima*)». ³⁶⁵ Nel vocabolario ciceroniano esiste perciò una certa fluidità terminologica e semantica nel descrivere il dolore e le sue derivazioni; fluidità che non scomparirà nel lessico dei secoli successivi.

La tradizione biblica, e più in particolare il Nuovo Testamento, collocò il dolore su un piano diverso rispetto a quello della cultura greca: mentre per quest'ultima il dolore era legato a un ambito naturale e materiale, per il cristianesimo il dolore si inseriva in una dimensione sovrasensibile connessa al divino. Posto all'interno di tale prospettiva, al dolore furono legati una serie di interrogativi che riguardavano l'origine del male e del peccato. Infatti, è a partire dal peccato originale che l'umanità fu costretta a sopportare una molteplicità di dolori, tra i quali il partorire (con dolore) e l'essere costretti a lavorare per reperire il cibo.³⁶⁶ Oltreché punizione divina per i peccati commessi, il dolore cominciò tuttavia a essere concepito anche come segno d'amore e di benevolenza divina, assumendo così una funzione salvifica. Più la vita di un essere umano era segnata dal dolore, più egli era meritevole della salvezza ultraterrena, poiché Dio eleva le anime che sono state costrette ad affrontare le sofferenze terrene più terribili, come per esempio quelle che patì Giobbe. Ma è soprattutto attraverso la Passione di Cristo sofferente in croce, il cui sacrificio permise la redenzione dell'intera umanità, che il dolore si trasforma in segno di vera e propria beatitudine. La vita dei martiri e dei monaci asceti doveva essere volta a imitare il dolore della Passione di Cristo; un dolore che

³⁶² Per consultare la tabella completa si veda: M. VEGETTI, *Passioni antiche: l'io collerico*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Roma-Bari 1995, p. 55. Tale tassonomia deriva dall'integrazione di quella di Diogene Laerzio e dallo Pseudo-Andronico. Si veda anche la tassonomia proposta in GRAVER, *Stoicism and Emotion*, Chicago 2009, p. 56.

³⁶³ Su questo punto si veda: ROSENWEIN, *Generazione di sentimenti* cit., p. 27.

³⁶⁴ Ibid. p. 30. Nella tabella troviamo per esempio l'afflizione (*adflictatio*), la rivalità (*aemulatio*), la stanchezza (*aerumna*), l'angoscia (*angor*), la sofferenza/dolore (*dolor*), l'invidia (*invidia*), il lutto (*luctus*), l'afflizione (*maeror*), la misericordia (*miser cordia*), il fastidio (*molestia*), la gelosia (*obtrectatio*) e la preoccupazione (*sollicitudo*).

³⁶⁵ Ibid.

³⁶⁶ Gen. 3:16 -17. I termini utilizzati per indicare il dolore sono *dolor* nella Vulgata latina e *lupais* nella versione dei Settanta. Come notato inoltre in BODDICE, *Pain* cit., p. 17 «in both passages, Genesis 3:16 and 17, the concepts of labour (toil, or work) and pain are intermingled, as are grief and sorrow. Not for nothing is the process of giving birth called 'labour', which can be read as a direct synonym of pain».

doveva essere sopportato con pazienza, abbracciato, se non addirittura santificato.³⁶⁷ Gli studi di Judith Perkins sul ruolo e il significato del dolore durante il primo cristianesimo hanno dimostrato come la nuova comunità di fedeli avesse elaborato una nuova auto-rappresentazione e comprensione del sé, ovvero quella del cristiano come sofferente. In questo contesto, il cristiano era colui che cercava e perseguiva la sofferenza e la morte, come per esempio nel caso dei martiri, descritti nei documenti del II secolo come eroi, guerrieri e vincitori.³⁶⁸ Il dolore (così come la morte) non era più percepito come un male, ma piuttosto la capacità di sopportarlo e accoglierlo diventava motivo di lode e simbolo di virtù:

«*The Acts of the Martyrs and the Acts of Peter* offered their readers and listeners a self-understanding of themselves as sufferers, empowered by the experience of suffering. These Christian narratives show that Christians did not reject the body; rather they had invested it with new significance. The body's pains were profitable as, Peter had claimed, was the paralysis of his daughter. Perpetua's suffering allowed her to overcome both the devil and her gender, and Peter's upside-down crucifixion joined him with Christ's effort to set the world aright again. Epictetus had rejected the body's claims and had instructed his students to master and ignore them. Bodily suffering instead provided Christians with their community identity. Christian narrative assumed an audience that could embrace a message for sufferers as "for them"».³⁶⁹

Così come per l'Antica Grecia e l'Antica Roma, anche il Cristianesimo non distinse nettamente il dolore fisico da quello psicologico, benché, come si argomenterà a breve, i pensatori cristiani avessero dei termini per indicare l'uno piuttosto che l'altro.³⁷⁰ Recentemente Andrew Crislip ha sottolineato come nel primo cristianesimo il dolore possa essere effettivamente considerato non solo un'emozione, ma anche un marcatore di identità. Infatti, gli autori di questo periodo avrebbero introdotto delle nuove norme emotive e dei nuovi modi di concettualizzare e pensare le emozioni (compreso il dolore) che permisero di differenziare la comunità cristiana dalle altre. Per esempio, negli scritti di San Paolo il dolore è inteso come «part of a process of conversion (μετάνοια) and as fundamental to a sense of

³⁶⁷ Sul ruolo della Passione di Cristo nel primo cristianesimo si veda: G. CONSTABLE, *The Imitation of the Divinity of Christ, in Title: Three Studies*, in *Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha, the Ideal of the Imitation of Christ, the Orders of Society*, ed. By G. Constable, Cambridge 1998, pp. 147-154. Si noti tuttavia che la Passione e l'*imitatio Christi* assumerà un'importanza centrale a partire dalla riflessione teologica del XII secolo. Come infatti notato da Ester Cohen, le riflessioni sul patimento fisico di Cristo di questo periodo portarono a una concezione e un atteggiamento positivo nei confronti del dolore, tanto che si potrebbe parlare di *philopassianism* (amore per il dolore). Imitando la Passione, il cristiano è in grado di redimersi e trovare la salvezza. E. COHEN, *Towards a History of European Physical Sensibility: Pain in the Later Middle Ages*, in «Science in Context» 8 (1995), pp. 47-74.

³⁶⁸ PERKINS, *The Suffering Self* cit., pp. 23-24.

³⁶⁹ Ibid. p. 142.

³⁷⁰ Infatti, «such pains [quelli descritti nella letteratura del primo cristianesimo i.e.] are conceptualised by a range of pain terms, of distress, labour, torture, and injury, but what is most important here is that such concepts comprise pains of mind and body, which, as seen from work in a variety of disciplines, are not distinct in the mechanisms of physiology or cognition». CRISLIP, *Pain, Emotion* cit., p. 19.

belonging and identity within the church, as sharers in passions (κοινωνοί ... τῶν παθημάτων) and members in one body».³⁷¹ Tra le innovazioni elaborate dai primi cristiani vi è anche l'introduzione della distinzione fra due tipologie di dolore (*lupē*). Infatti, in 2, *Cor* 7, 10 San Paolo pone una netta separazione tra una forma di dolore “virtuoso” e una “peccaminoso” che sarà successivamente ripresa dagli intellettuali altomedievali, come per esempio Alcuino di York. La prima tipologia di dolore – anche chiamata *tristitia secundum Deum*³⁷² – conduce il credente verso il pentimento attraverso la presa di coscienza dei propri peccati e, di conseguenza, alla salvezza. La seconda forma “mondana” e “peccaminosa” di dolore – altresì detta *tristitia saeculi* o *mundi* – comporta invece la perdita di speranza, la disperazione e infine la morte.

Uno dei pensatori cristiani che riprese tale bipartizione e influenzò l'antropologia affettiva altomedievale fu sant'Agostino. Quest'ultimo si richiamò al modello delle quattro passioni fondamentali degli Stoici e al contempo introdusse delle notevoli differenze rispetto alla tradizione filosofica precedente. Anzitutto le passioni³⁷³ non erano più malattie dell'anima o movimenti irrazionali, ma piuttosto mezzi necessari che, se rivolte verso Dio, permettevano al fedele di raggiungere la felicità e la pace eterna. Le passioni sono moti di volontà (*voluntas*) che se opportunamente direzionate permettono di perseguire il bene e la virtù, come nel caso della *tristitia secundum Deum* di derivazione paolina, la quale, come si è argomentato, conduce alla salvezza. Al contrario, se la volontà è perversa, si allontana da Dio e privilegia l'amore per il sé e i beni materiali, le passioni sono malvage e si trasformano in vizi.³⁷⁴ Infine, nell'antropologia affettiva agostiniana il modello fondamentale di riferimento è Cristo, ovvero Dio fatto uomo che ha patito nel corpo e nello spirito. Infatti, anziché aspirare alla totale soppressione delle passioni (l'*apatheia* degli Stoici), il paradigma a cui il fedele deve aspirare è quello di Cristo, il quale più volte ha manifestato e provato le *passiones* (sebbene di una natura differente rispetto a quelle umane dopo la Caduta).³⁷⁵ Le passioni, in ultima sintesi, sono necessarie perché permettono all'essere umano di praticare il bene, redimersi e, con l'aiuto della Grazia, salvarsi.

³⁷¹ Ibid. p. 14.

³⁷² A partire dall'esegesi biblica di Origene di Alessandria, la *tristitia secundum Deum* paolina comincia ad essere identificata alla compunzione (χαράνυξις). La differenza tra le due consiste nell'origine dello stato emotivo: mentre la compunzione indica uno scuotimento proveniente dall'esterno, la *tristitia* designa invece una reazione interiore a livello psicologico. Inoltre, Origene, sulla scia degli insegnamenti di San Paolo, insiste sulla necessità dell'afflizione e del lutto spirituale: la *tristitia* verso Dio, così come la penitenza, deve essere la disposizione emotiva che il cristiano deve praticare quotidianamente. Si veda: NAGY, *Le don des larmes* cit., pp. 426-428.

³⁷³ Agostino utilizza diversi termini intercambiabili tra loro per designare le passioni, quali *motus animi*; *affectus*; *perturbationes*; *affectiones* e *passiones*. KNUUTTILA, *Emotions* cit., p. 156.

³⁷⁴ Sulla teoria agostiniana delle passioni si veda: ROSENWEIN, *Generazione di sentimenti* cit., pp. 34-42; BOQUET, NAGY, *Medioevo sensibile* cit., pp. 35-44

³⁷⁵ Per approfondire il tema delle passioni di Cristo come paradigma dell'affettività medievale si veda: E. COCCIA, *Il canone delle passioni. La passione di Cristo dall'antichità al Medioevo*, in *Le sujet des émotions au Moyen Age*, a cura di P. Nagy, D. Boquet, Parigi 2008, pp. 123-161.

Per quanto concerne il dolore, il vescovo d'Ipbona fu il primo a collocarlo nell'anima anziché nel corpo³⁷⁶ e a sottolineare che il dolore che patisce il corpo in realtà riguarda l'anima, benché i dolori che affliggono quest'ultima possano sussistere anche se il corpo è illeso. Di conseguenza, è possibile parlare di un dolore dell'anima che coinvolge solo minimamente o per nulla la dimensione corporea. Nonostante tale suddivisione, Agostino non introduce una netta separazione tra dolore fisico e psicologico come avverrà invece successivamente. Ciò lo si può notare per esempio nell'uso ambiguo del termine *dolor*. In generale, il lessico agostiniano relativo al dolore assume spesso significati ambivalenti. Per esempio, in *De Civitate Dei* XIV, all'interno della quale si discute delle quattro passioni fondamentali, egli puntualizza che i termini *dolor* e *aegritudo* furono utilizzati rispettivamente da Virgilio e Cicerone per indicare ciò che egli intende invece chiamare *tristitia*. Ciò è dovuto al fatto che nella maggior parte dei casi *dolor* e *aegritudo* si riferiscono al corpo e non a stati d'animo.³⁷⁷ In relazione al corpo, Agostino usa infatti il termine *dolor corporis*, il quale è provocato dalle malattie, dai bisogni del corpo e dalla sua violazione. Tuttavia, egli non è sempre coerente nell'evitare di utilizzare il termine *dolor* come sinonimo di *tristitia* (termine che denota il dolore come passione): per il vescovo di Ipbona esiste infatti un *dolor animi/animae* o *cordis*. All'intero di tale concetto sono sussunte non solo le *infirmities*, le *tribulationes*, i *labores* in senso generale, ma anche una serie *affectus*, quali per esempio: la *tristitia*, l'*ira*, il *timor*, il *pudor*, l'*invidia*. Questi *affectus*, come notato da Josef Lössl, possono eventualmente essere utilizzati da Agostino anche come sinonimi di *dolor animi* in relazione a specifici contesti.³⁷⁸ A prescindere dalle ambivalenze linguistiche, Agostino insiste tuttavia sulla necessità del dolore virtuoso, o meglio, ciò che lui chiama *tristitia* in *De Civitate Dei* XIV: è infatti il dolore interiore per i propri peccati a generare il pentimento e perciò la redenzione. I turbamenti – tra i quali la *tristitia* – non devono essere perciò eliminati, ma piuttosto riorientati e direzionati verso Dio. Nel caso della *tristitia* ciò che si deve evitare è che questa degeneri nella sua forma negativa (*tristitia saeculi* o *mundi*) che, rivolta verso il mondo terreno e l'attaccamento carnale, conduce alla perdita di speranza, all'angoscia e alla morte.

Come si è dimostrato, la tradizione biblico-patristica attribuì al dolore – o per meglio dire a una particolare forma di dolore – una funzione positiva e salvifica; una concezione che perdurerà per tutto il corso dell'Alto Medioevo e oltre. Un ulteriore contributo che arricchì la riflessione teologica e morale sul dolore fu quello di Gregorio Magno, il quale dedicò ampio spazio a tale tematica nei *Moralia in Iob*. Nella sua articolata interpretazione al libro di Giobbe, Gregorio ritrae Giobbe afflitto

³⁷⁶ Per approfondire tale teoria e le sue implicazioni si veda: COHEN, *The Animated Pain* cit., pp. 42-44.

³⁷⁷ AGOSTINO, *De Civitate Dei* XIV, 7, 2: «*De tristitia vero, quam Cicero magis aegritudinem appellat, dolorem autem Virgilius, ubi ait: Dolent gaudentque (sed ideo malui tristitiam dicere, quia aegritudo vel dolor usitatus in corporibus dicitur), scrupulosior quaestio est, utrum inveniri possit in bono*». Versione latina tratta da: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index.htm> (ultima consultazione: 22 luglio 2022).

³⁷⁸ J. LÖSSL, *Dolor (dolere)*, in *Augustinus-Lexikon online* (ultima consultazione: 21 luglio 2022).

da molteplici dolori che lo tormentano sia nel corpo che nello spirito. L'afflizione di Giobbe è inoltre particolarmente significativa perché è quella di un uomo innocente: il suo patire non è determinato, come invece per altri casi illustrati nella Bibbia, dai peccati commessi. Ma è proprio attraverso la sopportazione paziente di un dolore che progressivamente si acuisce che Giobbe poté manifestare pienamente la sua virtù. Infatti, nonostante i supplizi che fu costretto a subire, egli non si allontanò dalla via del Signore per imboccare quella del peccato. È dunque nell'esperienza del dolore che Giobbe dimostrò le sue qualità morali più alte. Ma il dolore di Giobbe, come hanno notato Carla Casagrande e Silvana Vecchio commentando i *Moralia in Iob*, rappresenta non solo il dolore di Cristo, ma anche dell'intera Chiesa:

«Nella lettura tipologica della Sacra Scrittura tutti i giusti vissuti prima dell'Incarnazione profetizzano l'evento centrale della storia dell'umanità, anticipando nella propria persona e nella propria vita quella che sarà la vicenda umana del Cristo [...] Il dolore di Giobbe è il dolore di Cristo; i patimenti dell'uomo giusto sono figura della Passione del Mediatore [...] Ma se la dottrina paolina del corpo mistico consente di individuare nella Chiesa il corpo di cui Cristo è il capo, la prefigurazione profetica di Giobbe si trasferisce immediatamente sulla Chiesa intera [...] La passione del Cristo non si esaurisce cioè nell'evento storico della sua morte, ma si perpetua e si ripete nelle continue «passioni» che flagellano il suo corpo, cioè la Chiesa. La storia dell'umanità è dunque una storia di dolore, una serie ininterrotta di «passioni», che sono la prosecuzione e la ripetizione della morte del Cristo sulla croce. Gli Apostoli vengono mandati nel mondo a subire «passioni», Paolo completa nella propria carne ciò che manca ai patimenti di Cristo; i martiri aspirano a provare le sue stesse sofferenze; gli eletti e i santi, armati dello scudo della pazienza, sconfiggono con le loro passioni i nemici che li assalgono e salvano i più deboli soffrendo con loro: accomunati da un dolore che, come quello di Giobbe, temprava e rende forti, i cristiani non sono altro che il corpo del Cristo sofferente».³⁷⁹

Inoltre, imitando il corpo sofferente di Cristo, secondo Gregorio i cristiani sarebbero in grado di liberarsi dalle passioni carnali.³⁸⁰ Riprendendo e in parte rielaborando la tradizione monastica orientale e Cassiano, nei *Moralia in Iob* il pontefice paragona le passioni ai vizi, introducendo lo schema settenario dei vizi capitali. Primo tra questi è la *superbia* che rappresenta la radice nascosta dalla quale si sviluppa l'albero del male con i relativi rami (ovvero gli altri vizi capitali).³⁸¹ Tra i vizi

³⁷⁹ CASAGRANDE, VECCHIO, *Gregorio Magno* cit., pp. 55-57.

³⁸⁰ Nel vocabolario gregoriano "carnale" indica il corpo del peccato dopo la Caduta e tutto ciò che si allontana dal divino e si sottomette al desiderio perverso, alla sensualità e alla concupiscenza. Gregorio può tuttavia riferirsi alla "carne" anche come corpo fisico che soffre, come nel caso di Giobbe o lo stesso Cristo che patirono nella carne. *Ibid.*, p. 58.

³⁸¹ I sette vizi capitali che si generano l'uno dall'altro passando da una dimensione più interiore/spirituale a una dimensione più esteriore/carnale sono: superbia, vanagloria, ira, tristezza, invidia, avarizia, lussuria, gola. Tale partizione riprende in parte quella elaborata da Cassiano relativa agli otto pensieri. Gli otto pensieri che assillano l'essere umano sono: il pensiero della gola (Γαστριμαργία), il pensiero della fornicazione (Πορνεία), il pensiero dell'avarizia

enumerati da Gregorio vi è anche la *tristitia* che deriva dall'*ira*: «*Ex ira quoque tristitia oritur, quia turbata mens quo se inordinate concutit, eo addicendo confundit; et cum dulcedinem tranquillitatis amiserit, nihil hanc nisi ex perturbatione subsequens maeror pascit*». ³⁸² A sua volta, la *tristitia* genera «*malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis erga illicita nascitur*». ³⁸³ Sebbene non sia chiaro se in Gregorio il significato del termine *tristitia* sia simile a quello in *De Civitate Dei* XIV, il pontefice ascrive a tale vizio la capacità di produrre *maeror* e *perturbationes* nell'animo umano, poiché esso copre con la nube dell'affiliazione (*velamen maeroris*) ogni azione che l'animo incomincia con buona intenzione. ³⁸⁴

Trasformate in vizi, le passioni carnali devono perciò essere sottomesse e represses, ma tale processo – come sostenuto da Agostino – implica un loro riorientamento piuttosto che una loro totale eliminazione sul modello degli Stoici. Le passioni carnali devono essere sostituite dagli affetti spirituali in un processo di riconversione delle passioni che ristabilisca il primato del divino sul terreno. All'interno di tale processo, il dolore assume una funzione fondamentale in quanto solo attraverso la mortificazione della carne è possibile redimere l'anima dai vizi e direzionarla verso i desideri celesti. ³⁸⁵ Alla luce di tali considerazioni, la vita ascetica del monaco potrebbe sembrare la modalità migliore per praticare il controllo dei desideri, il disprezzo dei beni terreni e la repressione degli appetiti corporali. Tuttavia, anche i laici, se opportunamente guidati dal predicatore, possono intraprendere tale percorso di mortificazione della carne e riorientamento delle passioni. Infatti, come sostenuto da Gregorio nella *Regula Pastoralis*, il buon predicatore è colui che è in grado di discernere la differenza tra affetti carnali e spirituali, conoscendone la natura e le manifestazioni. ³⁸⁶ Nelle vesti di “medico delle passioni”, egli deve essere inoltre in grado di scegliere quali farmaci (parole) somministrare ai suoi pazienti (il pubblico che ascolta) per curare una passione senza però alimentarne un'altra. ³⁸⁷

(Φυλαργυρία), il pensiero della tristezza (Λύπη), il pensiero della rabbia (Οργή), il pensiero della depressione svogliata (Άκηδία), il pensiero della vanagloria o vanità (Κενοδοξία), e il pensiero dell'orgoglio (Υπερηφανία). Si veda: EVAGRIO PONTICO, *Trattato Pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, trad. di G. Bunge, Magnano (BI) 2008, p. 79; GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, 87, in *Opere di Gregorio Magno*, I/4, a cura di P. Siniscalco, E. Gandolfo, Roma 2001, pp. 332-333.

³⁸² GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, 87, p. 332. «Più la mente agitata colpisce se stessa in modo stravagante, più si confonde con la condanna; e quando ha perso la dolcezza della tranquillità, nulla la sostiene se non il dolore dall'agitazione». Trad. in *Ibid.* p. 333.

³⁸³ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, 88, p. 322. «Malizia, rancore, viltà, disperazione, pigrizia nell'eseguire i comandi e un vagabondaggio della mente su oggetti illeciti». Trad. *Ibid.* p. 333.

³⁸⁴ «*Saepe grauitatem cordis quasi subiuncta ex latere tristitia sequitur atque omne opus quod mens bona intentione inchoat, haec velamine maeroris obumbrat*». GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, I, XXXVI, 57, p. 153.

³⁸⁵ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXVI, XIX, 34, p. 482. Citato in CASAGRANDE, VECCHIO, *Gregorio Magno cit.*, p. 61.

³⁸⁶ GREGORIO MAGNO, *Regula Pastoralis*, III, 36, in *Opere di Gregorio Magno*, I/7, A cura di G. Cremascoli, Roma 2008, p. 232.

³⁸⁷ CASAGRANDE, VECCHIO, *Gregorio Magno cit.*, p. 65.

Come emerso dalla riflessione teologica sul dolore di Gregorio Magno, il far leva sul dolore della carne – intesa come corpo della sofferenza – per redimere l’anima dai vizi è una delle peculiarità della vita del monaco asceta che, nella mortificazione del corpo, riesce ad avvicinarsi maggiormente a Dio. La necessità di esercitare tale pratica, così come quella di accogliere le avversità della vita, è sottolineata anche all’interno di diverse regole monastiche, sia orientali che occidentali, come per esempio la regola basiliana di metà IV secolo, la *Regula Magistri* di inizio VI secolo e la *Regula monachorum* di San Benedetto da Norcia (480 – 547), la quale avrà un’enorme influenza su tutto il monachesimo Occidentale successivo in quanto imposta e diffusa soprattutto dai Carolingi. Lo stesso Paolo Diacono trascrisse una copia della *Regula* su richiesta di Carlo Magno. Nella regola benedettina si esplicita che uno dei doveri del monaco è quello di mortificare il proprio corpo (*corpus castigare*)³⁸⁸ e, praticando la virtù dell’umiltà e della pazienza, egli deve accettare in silenzio e volontariamente la sofferenza e le avversità, poiché tale sopportazione garantisce la salvezza.³⁸⁹ Affinché il monaco potesse essere elevato al regno dei cieli, egli doveva partecipare per mezzo della pazienza ai patimenti (*passiones*) di Cristo³⁹⁰ e contemporaneamente difendersi contro le passioni malvage (*desideria carnis*)³⁹¹ attraverso l’esercizio delle virtù (gli affetti celesti).

La concezione cristiana relativa alle passioni introdotta da Agostino e ulteriormente sviluppata da Gregorio Magno ebbe un’ampia risonanza nel panorama altomedievale e fu accolta anche dagli intellettuali della corte carolingia dell’VIII secolo.³⁹² Esempio è il caso del *De Virtutibus et Vitiis Liber* di Alcuino di York, definito da Barbara Rosenwein un vero e proprio “manuale delle emozioni”.³⁹³ Composto tra 801-804, il testo si presenta come una guida morale/spirituale per Widone, margravio di Bretagna. L’opera ripropone una serie concetti, categorie e termini che derivano dalla tradizione precedente – in particolare Agostino e Cicerone, ma numerosi sono riferimenti anche a Cassiano, Isidoro di Siviglia e Cesario di Arles –. Tuttavia, tale materiale venne organizzato da Alcuino in modo creativo e originale. Lo scopo fondamentale dell’autore era quello di operare una riconversione degli affetti in Widone, allontanandolo da quelli carnali e avvicinandolo a quelli celesti.

³⁸⁸ IV, 11.

³⁸⁹ «*Quartus humilitatis gradus est si, in ipsa oboedientia duris et contrariis rebus vel etiam quibuslibet irrogatis iniuriis, tacite conscientia patientiam amplectatur et sustinens non lassescat vel discedat, dicente scriptura: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*». VII, 35-36.

³⁹⁰ «*Ut ab ipsius numquam magisterio discedentes, in eius doctrinam usque ad mortem in monasterio perseverantes, passionibus Christi per patientiam participemus, ut et regno eius mereamur esse consortes*». Prologo, 50.

³⁹¹ «*In desiderii vero carnis ita nobis Deum credamus semper esse praesentem cum dicit propheta Domino: Ante te est omne desiderium meum. Cavendum ergo ideo malum desiderium quia mors secus introitum delectationis posita est*». VII, 23-24.

³⁹² BOQUET, NAGY, *Medioevo sensibile* cit., pp. 81-86.

³⁹³ ROSENWEIN, *Generazione di sentimenti* cit., p. 77.

Come notato dalla Rosenwein, nel *De Virtutibus et Vitiis Liber* Alcuino discute una serie di passioni che «si aggregano intorno a parole di sofferenza, vanità e ira. Per lui, in effetti, questi sentimenti non sono veramente separati».³⁹⁴ Queste sovrapposizioni si possono notare per esempio nel caso della *tristitia*, dalla quale derivano alcune passioni che oggi sarebbero classificate e associate a forme d'ira. Quando infatti la *tristitia* turba l'*animus* non solo lo getta in uno stato di disperazione e gli toglie ogni speranza verso il futuro, ma da tale passione si generano anche malizia (*malitia*), rancore (*rancor*), codardia (*animi pusillanimitas*), amarezza (*amaritudo*) e disperazione (*desperatio*).³⁹⁵ A queste perturbazioni dell'animo, Alcuino contrappone la letizia spirituale (*laetitia spiritualis*), la speranza (*spes*) nel futuro, la consolazione (*consolatio*) delle Scritture e la giocondità (*jucunditas*) nella conversazione spirituale. Oltre a tale forma di *tristitia* negativa, anche per Alcuino esiste una tipologia di *tristitia* salvifica che causa certamente l'*amaritudo animi*, ma quest'ultima risulta essere salutare perché si manifesta attraverso il pianto (*fletus*) per i peccati commessi, al quale poi segue la confessione e la penitenza.³⁹⁶

All'interno della riflessione sulle passioni, Alcuino elenca una serie di virtù che appartengono all'*animus* o all'*anima*, tra le quali la *patientia* che, come si è già argomentato, è in grado di trasformare l'esperienza dolorosa in un momento in cui il credente manifesta la sua virtuosità e fedeltà verso Dio. Alcuino raccomanda infatti a Widone di sopportare pazientemente le sofferenze e le tribolazioni inferte dagli altri individui o dalla vita stessa: «*Sicut itaque patienter sufferre debemus injurias ab aliis in nos delatas, ita et patienter tribulationes quae nobis evenient, sufferre necesse est*».³⁹⁷ Attraverso la sofferenza l'anima è messa alla prova per testare la sincerità del suo amore verso Dio, il quale accoglie nel regno dei cieli coloro che accettano le sofferenze e le affrontano attraverso l'arma della pazienza. Ma secondo Alcuino non è necessario patire le pene dei martiri per esercitare tale virtù, bensì perdonare il prossimo e rifiutare la vendetta: «*Patientia vera est in faciem fortiter sustinere injurias, et in futuro vindictam non quaerere, sed ex corde ignoscere. Sine ferro vel flammis martyres esse possumus, si patientiam veraciter in animo servamus cum proximis nostris*».³⁹⁸ Attraverso tali raccomandazioni, Alcuino desiderava impartire a Widone degli insegnamenti che potessero poi essere applicati autonomamente da quest'ultimo nella sua vita quotidiana di laico (egli era infatti un giudice e un'autorità militare). In definitiva, il testo – che fu tra l'altro richiesto da

³⁹⁴ Ibid. p. 87.

³⁹⁵ ALCUINO DI YORK, *De Virtutibus et Vitiis Liber*, XXXIII, in *Patrologiae Cursus Completus...: Series Latina*, Vol. 101, a cura di J. P. Migne, Parigi 1863, p. 635.

³⁹⁶ Ibid. XIII, p. 622.

³⁹⁷ Ibid. IX, p. 519. «Così come, di conseguenza, dobbiamo soffrire pazientemente le ferite che ci vengono procurate dagli altri, allo stesso modo è necessario soffrire pazientemente le tribolazioni che ci accadranno». Trad. mia.

³⁹⁸ Ibid. «La vera pazienza è sopportare coraggiosamente le ferite in faccia e in futuro non cercare la vendetta, ma perdonare di cuore. Possiamo essere martiri senza spada o fiamme se conserviamo davvero la pazienza nei confronti del prossimo». Trad. mia.

Widone stesso – aveva lo scopo di liberare l’animo del margravio di Bretagna dai fastidi (*molestiae*) esteriori, i quali, come notato dalla Rosenwein, rientravano nelle *aegritudines* di derivazione ciceroniana.³⁹⁹

Il manuale di Alcuino risulta essere interessante perché offre alcuni indizi su come venissero pensate, categorizzate e giudicate le passioni (compresa la *tristitia* che, come si è argomentato, era semanticamente legata al *dolor*) all’interno della corte carolingia. Tuttavia, trattandosi di definizioni formali, quest’ultime non possono essere assunte come modelli onnicomprensivi in grado di inglobare e spiegare una realtà in cui i concetti emotivi erano utilizzati in modi ben più articolati e variegati.⁴⁰⁰ Ciononostante, il testo del teologo anglosassone offre al lettore contemporaneo una parziale panoramica sul lessico emotivo e le idee relative alle passioni all’interno della corte carolingia tra la fine del VIII secolo e inizio IX secolo. La corte di Carlo Magno fu frequentata per alcuni anni anche da Paolo Diacono, il quale scrisse diverse opere rivolgendosi ai membri di tale comunità emotiva. Provenendo da una realtà differente, è probabile che il diacono abbia dovuto imparare a familiarizzare con il lessico emotivo, i copioni emotivi e le norme emotive vigenti a corte, cercando di assimilarle per poi tradurle all’interno dei suoi scritti indirizzati ai Carolingi. Tuttavia, ciò non necessariamente implica il fatto che Paolo abbandonò completamente la sua comunità emotiva (o comunità emotive) precedenti poiché, come argomentato dalla Rosenwein, gli individui si spostano continuamente da una comunità all’altra, adattando perciò le loro manifestazioni emotive e i loro giudizi positivi o negativi in relazione all’ambiente circostante.⁴⁰¹ Non è perciò inverosimile pensare che Paolo potesse appartenere a più comunità emotive contemporaneamente – per esempio quella dei monaci di Montecassino, quella della corte dei Longobardi di Benevento e quella della corte di Carlo Magno – e che questa appartenenza simultanea lo portasse ad esprimere opinioni e valutazioni sulle emozioni (compreso il dolore) differenti in base a quale comunità egli di volta in volta si rivolgeva.

Alla luce di tali considerazioni, nei capitoli successivi si cercherà di esaminare l’esperienza dolorosa e le sue diverse declinazioni nelle opere rivolte sia a un pubblico carolingio che longobardo, cercando di coglierne analogie e differenze.

³⁹⁹ ROSENWEIN, *Generazione di sentimenti* cit., pp. 76-77.

⁴⁰⁰ Sulla necessità di consultare i testi “teorici” delle emozioni relativa a una determinata epoca si veda Ibid. *Problems and Methods in the History of Emotions* cit., pp. 14-15.

⁴⁰¹ Ibid. *Worrying about Emotions in History* cit., p. 14

II. Lutto, cordoglio, perdita

II.1 I lutti di Carlo Magno

Nel contesto altomedievale, il lutto⁴⁰² – da intendersi sia come l'insieme di risposte individuali psicofisiche, emotive e comportamentali conseguenti alla perdita di una persona cara, sia come il complesso di rituali e pratiche socio-culturali che modulano le caratteristiche e gli esiti dell'esperienza di perdita – è espresso attraverso un'ampia varietà di forme comunicative (verbali, non verbali, materiali), alcune delle quali sono facilmente identificabili nelle fonti, mentre altre potrebbero risultare non immediatamente riconoscibili al lettore contemporaneo poiché totalmente estranee al proprio modo di pensare e comunicare il lutto. I modi attraverso cui si esprime il lutto, infatti, non sono universali bensì storicamente determinati, ossia variano nel corso del tempo e a seconda di contesi socioculturali caratterizzati da precisi modi di percepire, manifestare e valutare tale esperienza.

Molti storici delle emozioni⁴⁰³ hanno argomentato che, all'interno di ogni società umana, sono presenti copioni e norme emotive che regolano il modo in cui i suoi membri reagiscono (o dovrebbero reagire), sia pubblicamente che privatamente, alla morte di un altro individuo.⁴⁰⁴ Tali copioni e norme emotive possono mutare nel corso del tempo e a seconda delle specifiche credenze religiose, sociali o politiche che caratterizzano una determinata comunità, oltre al fatto che esse variano in relazione alle condizioni di tipo sociale e culturale degli attori emotivi, quali per esempio il genere⁴⁰⁵, il credo religioso, lo status sociale e l'appartenenza etnica. Per esempio, come ha argomentato Barbara Rosenwein nella sua analisi relativa a tre comunità emotive della Neustria di inizio VII secolo: «Although the people who commissioned the gravestones were all Christians and shared the same

⁴⁰² Nella letteratura scientifica di lingua inglese, la complessità del termine italiano lutto si articola in tre parole differenti: *grief* che indica l'insieme di risposte (fisiologiche, emotive, comportamentali, sociali) a seguito di una perdita genericamente intesa. Tale parola può essere usata anche solo per indicare l'esperienza emotiva della perdita genericamente intesa; *mourning* è il processo attraverso cui l'individuo si confronta con la perdita di una persona cara. Tale processo è influenzato e normato dai rituali, dalle pratiche culturali e dalle regole sociali; *bereavement* è la condizione che si sperimenta nel periodo successivo a una perdita di una persona cara. Per una definizione di lutto, cordoglio e perdita in ambito psicologico si vedano: L. LOMBARDO et al., *Eventi di perdita e lutto complicato: verso una definizione di disturbo da sofferenza prolungata per il DSM-5*, in «Rivista Psichiatrica» 49.3 (2014), pp. 106-114; I. TESTONI, *Psicologia del lutto e del morire: dal lavoro clinico alla death education*, in «Psicoterapia e Scienze Umane» 50.2 (2016), pp. 229-252.

⁴⁰³ Si veda per esempio: G. D. RAEBURN, *Death and dying*, in *The Routledge History of Emotions in Europe 1100-1700*, ed. by S. Broomhall, A. Lynch, Londra 2019, pp. 200-215; R. F. MCNAMARA, U. MCILVENNA, *Medieval and Early Modern Emotional Responses to Death and Dying* in «Parergon» 31.2 (2014), pp. 1-10; W. HAUBRICHS, *Emotionen vor dem Tode und ihre Ritualisierung*, in *Codierungen von Emotionen im Mittelalter/ Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, a cura di H. Haufe, A. Sieber, C. S. Jaeger, I. Kasten, Berlino 2003, pp. 70-97.

⁴⁰⁴ Sul concetto di *emotional norms* o *emotional rules* si veda: S. J. MATT, P. N. STEARNS, *Doing Emotions in History*, Urbana, Chicago, Springfield 2014, pp. 44-47.

⁴⁰⁵ Si vedano gli studi contenuti in J. C. VAUGHT, L. D. BRUCKNER, *Grief and gender, 700-1700*, New York 2003.

basic emotional vocabulary, they drew upon, used, and put together in different ways the potential repertory of emotional responses to death that the cultural constraints of religion and word supplies permitted». ⁴⁰⁶

Katie Barclay e Katie Reynolds hanno inoltre sottolineato che non solo le risposte individuali e collettive alla morte sono culturalmente specifiche, ma anche il lutto stesso – nell’accezione di emozione esperita a livello corporeo a seguito di una perdita – può essere definito come un prodotto culturale:

«Historians of emotion emphasise that it is not only how people express grief—how they attempt to direct their emotions and their mourning practices— that is historically specific, but emotion itself. Current, psychoanalytically informed understandings of grief as an overwhelming sense of loss that requires ‘grief work’, as a process of emotion management, overlooks the extent to which grief—the bodily experience of emotion felt during periods of loss—is a product of culture, reflected in the extraordinary range of grieving practices around the world, from head-hunting in Papua New Guinea to ritual wailing in premodern Ireland, to stoic resilience in Britain after the World Wars [...] Feeling loss as overwhelming, as pain or as something that exceeds the self, is as much a product of culture as the processes that we use to manage those feelings». ⁴⁰⁷

Infatti, benché il lutto sia generalmente caratterizzato da un forte senso di perdita, esso può includere un’ampia gamma di emozioni, quali per esempio il dolore, la tristezza, la rabbia e, in alcuni casi, addirittura la gioia. ⁴⁰⁸ Tali emozioni, inoltre, possono variare anche in relazione al rapporto tra il defunto e la morte: quest’ultima potrebbe anche rappresentare la fine delle sofferenze nel mondo terreno. ⁴⁰⁹ Infine, definire il lutto – inteso come esperienza emotiva – come prodotto culturale non significa tuttavia negarne la componente biologica, ma piuttosto riconoscere che, come sempre più discipline stanno cercando di dimostrare, il corpo umano e il cervello sono plastici, ovvero si adattano e si conformano all’ambiente circostante – un ambiente che non è mai neutrale, ma è sempre inserito nella cultura. ⁴¹⁰

Alla luce di queste considerazioni, nei paragrafi successivi si analizzerà l’esperienza del lutto in relazione alla figura di Carlo Magno dapprima nelle vesti di padre e, successivamente, di marito.

⁴⁰⁶ ROSENWEIN, *Emotional communities* cit., p. 77

⁴⁰⁷ K. BARCLAY, K. REYNOLDS, C. RAWNSLEY, *Death, Emotion and Childhood* cit., p. 7.

⁴⁰⁸ Per una prospettiva etnografica e antropologica sul tema delle emozioni e dei sentimenti legati al lutto e alla perdita si veda: B. A. CONKLIN, *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*, Austin 2001; D. W. HOLLAN, J. C. WELLENKAMP, *Contentment and suffering: Culture and experience in Toraja*, New York 1994; T. MASCHIO, *To remember the faces of the dead: The plenitude of memory in southwestern New Britain*, Londra 1994.

⁴⁰⁹ BARCLAY, REYNOLDS, RAWNSLEY, *Death, Emotion and Childhood* cit., pp.15-16.

⁴¹⁰ W. RUBERG, *History of the Body*, Londra 2019; J. JAJSZCZOK, A. MUSIAŁ, *The Body in History, Culture, and the Arts*, New York 2019.

Nel corso della sua vita, il re carolingio subì infatti numerosi lutti familiari, assistendo alla morte di più mogli e figli/figlie, che spesso non avevano raggiunto neppure il primo anno d'età. La registrazione di nascite e/o morti di appartenenti alla famiglia regia indicava qualcosa di significativo per Carlo e gli altri membri della famiglia. Infatti, come ha efficacemente argomentato Janet Nelson, anche se le fonti citano in modo piuttosto infrequente tali avvenimenti, la loro annotazione, agli occhi del sovrano franco, permetteva in primo luogo di rimarcare l'importanza della dinastia e della genealogia, quella del ruolo delle donne caroline in politica, così come dei rapporti familiari che intercorrevano tra le generazioni. Conclusioni simili valgono altresì per un altro tipo di legame che aveva coinvolto il sovrano franco, tanto sul piano politico che su quello personale: gli obblighi reciproci e l'affetto che legava il *dominus* agli uomini che lo servivano fedelmente, sia in guerra che al governo.⁴¹¹

Il primo gruppo di epitaffi familiari che si andrà a esaminare è quello relativo alle cinque figure femminili sepolte presso san Arnolfo di Metz che, a partire dalla fine del VIII secolo, assunse un ruolo centrale nella celebrazione e conservazione della memoria familiare dei Carolingi. Le iscrizioni funerarie femminili furono commissionate da Carlo Magno in persona a Paolo Diacono mentre si trovava alla corte del re franco, probabilmente poco dopo la morte della regina Ildegarda (783). I componimenti sono dedicati rispettivamente a due sorelle del sovrano, Rotaide e Adelaide, alla moglie Ildegarda e a due bambine della coppia regia, Adelaide e Ildegarda. Gli epitaffi femminili composti da Paolo vennero inseriti in seguito all'interno del *Liber*, accompagnati da una breve frase che funge loro da introduzione: «*Quarum omnium epitaphia iussu gloriosi regis Karoli composita sunt ut de eis liquido lectori satisfaceret, subter adnectere curavi*».⁴¹² Tuttavia, nel codice più antico e privo di interpolazioni successive del *Liber* (Bremen, Staats- und Universitätsbibliothek, MS C. 36) gli epitaffi risultano essere assenti, mentre compaiono all'interno di un manoscritto più tardivo (Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 5294).⁴¹³ Tuttavia, come ha notato da Damien Kempf, è assai probabile che essi facessero parte del testo originale paolino in quanto, nel manoscritto di Brema, poco dopo la brevissima introduzione, lo scriba lasciò un piccolo spazio, come se volesse indicare che gli epitaffi dovessero essere inseriti in quel punto preciso.⁴¹⁴ Inoltre, in tutti i manoscritti è presente la seguente affermazione: «*sed hic que pretereuda non erant admodum breviter prelibatis,*

⁴¹¹ J. NELSON, *King and Emperor: A New Life of Charlemagne*, Oakland 2019, p. 30.

⁴¹² PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 265.

⁴¹³ D. KEMPF, *A textual détournement: from Paul the Deacon's Liber de episcopis Mettensibus to the Vita Clementis*, in «Early Medieval Europe» 20 (2012), p. 16.

⁴¹⁴ *Ibid.*, *Introduction*, in *Liber de episcopis Mettensibus*, ed. and tran. by D. Kempf, Parigi-Leuven-Walpole (MA) 2013, p. 35.

ad narrationis tramitem revertamur», la quale è piuttosto simile alla frase di chiusura dell'epitaffio di Veneziano Fortunato presente in *HL II*,13.⁴¹⁵

1. Carlo Magno *pater*

L'iscrizione funeraria dedicata ad Adelaide (Appendice 1, testo 1) è una celebrazione anzitutto dei trionfi bellici del *pater* Carlo Magno: Paolo Diacono, dopo aver menzionato la giovanissima età della defunta, ricorda infatti le circostanze in cui nacque la piccola, ossia l'assedio di Pavia del 773/774, l'acquisizione della doppia corona di Carlo (del *regnum Francorum e Langobardorum*) e la sua dominazione sull'Italia. L'iscrizione menziona anche il fiume Rodano in relazione al viaggio di ritorno verso la Francia: percorso in cui la piccola è stata "rapita alla vita" (*sed Rhodanum properans rapta est de limine vitae*). Il verbo *rapere* (o del suo composto *eripere*), atto ad indicare l'atto violento dello strappare alla vita il defunto, è presente anche in altri componimenti epigrafici (non necessariamente dedicati ai fanciulli), come si può osservare per esempio al verso 9 (*Hunc rapuit ferro mors insatiabilis umbris*) del *titulus* composto da Paolo Diacono per il valoroso Eggihard, siniscaldo di Carlo Magno, il quale morì a Roncisvalle.⁴¹⁶ Il verso 8 dell'epitaffio dedicato ad Adelaide menziona invece il *dolor* della madre (*ictaque sunt matris corda dolore procul*), ma l'avverbio di luogo *procul* indicherebbe un soggetto lontano dalla piccola al momento della morte (verosimilmente Carlo Magno che si trovava ancora a Pavia), mentre l'epitaffio menziona la madre che, evidentemente, accompagnava la figlioletta. L'iscrizione funebre prosegue rimarcando ancora una volta la figura del *pater* Carlo Magno, i cui trionfi non potranno essere osservati dalla figlia (*Excessit patrios non conspectura triumphos*), e termina con il riposo della piccola nel regno del Padre celeste. Il verbo *Excessit* del verso 9, che indica l'atto di andare via, partire (ossia morire), si ritrova frequentemente, insieme al verbo *cedo* e suoi altri composti, negli epitaffi del periodo carolingio e nella raccolta dell'*Anthologia Latina*.⁴¹⁷

È possibile comparare l'epitaffio dedicato ad Adelaide a quello della sorella Ildegarda (Appendice I, testo 2), morta anch'essa prematuramente circa un mese dopo la madre nel 783. Poco dopo il rientro dall'Italia, Carlo aveva perso sia la figlia neonata che la moglie, due eventi che sono ricordati all'interno dell'epitaffio della neonata. L'espressione del lutto dei sopravvissuti è introdotta dal verso 5 (*Parvula, non parvum linquis, virguncula, luctum*), seguita dal dolore del *pater* (*Confodiens iaculo regia corda patris*) rappresentato attraverso una metafora legata al mondo bellico. Il verso 7 (*Matris habens nomen renovas de matre dolorem*) allude invece alla morte della moglie del

⁴¹⁵ «*Nunc ad historiae seriem revertamur*». PAOLO DIACONO, *H.L.* II, 13, p. 79. Come notato da Kempf, questa modalità espressiva ricorre anche in altri luoghi dell'*H.L.* (I, 26; II, 24; IV, 37). KEMPF, *Introduction* cit., p. 35.

⁴¹⁶ Ed. MGH, *Poetae latini aevi Caroli*, I, cit., pp. 109-110.

⁴¹⁷ A. G. OVIES, *Poesia funeraria latina (Renacimiento Carolingio)*, Oviedo 1995, p. 152.

sovrano, avvenuta poco tempo dopo il parto della figlia, rinnovando perciò il *dolor* legato alla scomparsa della regina. Il distico finale pone in contrasto l'afflizione dei sopravvissuti (*Pectore nos maesto lacrimarum fundimus amnes*) e le sorti dell'anima innocente di Ildegarda (*Tu nimium felix gaudia longa petis*). Nel linguaggio sepolcrale l'epiteto *felix* viene comunemente attribuito al defunto nel momento stesso della sua morte, o poco dopo.⁴¹⁸ Sebbene quest'ultimo verso possa essere in qualche modo consolatorio, esso non elimina del tutto il senso di ingiustizia insito nella scomparsa di una bambina. La sua giovanissima età, infatti, è più volte ricordata nell'epitaffio (versi 3-4) e, nonostante questa, lasciò in eredità ai sopravvissuti un lutto (*luctus*) non affatto piccolo (verso 5). Si noti infine il ricorso all'aggettivo *acerbus* (non maturo, non ancora formato) nel verso 1 (*Hildegard, rapuit, subito te funus acerbum*) in relazione al termine *funus*; una clausola che solitamente indica la morte prematura e repentina di un individuo giovane, ancora in fase di crescita.⁴¹⁹ In particolare, la clausola *funus acerbus* risulta essere una chiara ripresa dell'espressione virgiliana *funere mersit acerbo* (*Eneide* VI, 427; XI, 28), la quale, lungi dall'essere un semplice artificio letterario, detiene «una funzione per così dire dialogico-emulativa con il sottinteso in quanto rievocato contesto d'appartenenza della citazione: infatti in Virgilio il *funus acerbum* si riferiva ai neonati morti prematuramente, alle soglie dell'esistenza, di cui Enea udiva i vagiti».⁴²⁰ La sorte della piccola Ildegarda è perciò equiparata a quella delle *infantum animae flentes*, rapite all'*uber* della madre.⁴²¹ Il tema della *immatura mors*, già consolidato a partire dalla poesia antica, è perciò centrale in ambedue le composizioni. Questa forma *dolor* legata al lutto di un figlio, o una figlia, morti in giovanissima età assume un particolare significato in quanto è ritenuta ingiusta e intensamente percepita dai vivi, che sembrano rimanere in uno stato di afflizione duratura. L'ingiustizia è determinata dal fatto che le leggi di natura e il ciclo vitale sembrano essere stati sovvertiti completamente: non sono più infatti i figli a seppellire i genitori, bensì il contrario.

Un altro epitaffio carolingio connesso al tema della *mors immatura* è quello dedicato a Lotario, anch'egli figlio di Ildegarda e Carlo Magno, nonché gemello di Ludovico il Pio, morto all'età di circa due anni (780). L'*Epitaphium Chlodarii pueri regis* (Appendice I, testo 3), attribuito a Paolo Diacono⁴²², concerne ancora una volta la dimensione familiare del lutto, ricorrendo ad espressioni che, come negli esempi precedenti, sottolineano l'incapacità di accettare la morte prematura di un

⁴¹⁸ Ibid. p. 67.

⁴¹⁹ Ibid. p. 130.

⁴²⁰ M. GIOVINI, *Sophia come Daphnis, Io e Alcimus: risonanze classiche in alcuni epicedi al femminile di Paolo Diacono*, in «Maia» 49 (1997), p. 111.

⁴²¹ «*Continuo auditae voce vagitus et ingens/ infantumque animae flentes, in limine primo/ quos dulcis vitae exsortis et ab ubere raptos/ abstulit atra dies et funere mersit acerbo*». *Eneide* VI, 424-427.

⁴²² Ernst Dümmler attribuì il componimento a Paolo Diacono, mentre Ludwig C. Bethmahn lo incluse all'interno dei componimenti di Pietro di Pisa. Sull'attribuzione si veda anche A. MASELLI, *Di alcune poesie dubbiamente attribuite a Paolo Diacono*, Montecassino 1905, p. 114 che esprime un parere simile al Bethmahn e G. GANDINO, *Contemplare l'ordine: intellettuali e potenti dell'alto Medioevo*, Napoli 2004, p. 48 che invece riprende la tesi del Dümmler.

figlio. Rispetto ai due epitaffi femminili precedentemente analizzati, occorre anzitutto notare la lunghezza dell'epitaffio, ben 46 versi, rispetto ai 10 versi dedicati ad ogni figlia. Il componimento funebre dedicato a Lotario esplicita inoltre l'intenzione paterna di iscrivere il neonato all'interno dei propri piani politici e dinastici: la scelta del nome merovingio non è infatti casuale. L'epitaffio dedicato al bambino è il primo testo epigrafico in cui il nome Lotario, di derivazione merovingia, viene associato alla dinastia Carolingia. Il verso 29 ricorda infatti gli antichi re (*Priscorum regum*), verso cui Carlo Magno proverebbe una sorta *amor*, tanto da conferire un nome merovingio al figlio. Come ha sottolineato Régine Le Jan, già a partire dal IV-V secolo tutte le famiglie reali praticavano la trasmissione ereditaria dei nomi, mentre con il VII secolo il nome faceva parte dell'ereditarietà che veniva trasmessa ai bambini dell'alta aristocrazia.⁴²³ A partire dalla seconda metà del VI secolo, i Merovingi cominciarono ad associare la capacità di governare al nome del regnante, cosicché i nomi stessi diventarono garanti della legittimità al trono governare, proprio perché essi esprimevano il riconoscimento paterno. Questo sistema antropomimico ha cominciato ad essere imitato dai Pipinidi a partire da Carlo Martello.⁴²⁴ Lo stesso *Liber* manifesta un preciso progetto politico inscritto nell'onomastica Carolingia: Paolo Diacono ricostruisce infatti la genealogia di Carlo Magno su linea unicamente patrilineare, sottolineando che Pipino I, non avendo un erede maschio, lasciò il suo nome con il principato al nipote Pipino (II).⁴²⁵ I primi due figli che Carlo ebbe da Ildegarda furono chiamati con nomi carolingi, ossia Carlo e Carlomanno, mentre per i gemelli Ludovico e Lotario si optò per nomi merovingi. Non fu una decisione casuale: la scelta dei nomi merovingi faceva parte di una politica di legittimazione della dinastia carolingia, come testimoniato soprattutto dagli *ArF*, dagli *Annales* di Metz e delle prime genealogie caroline. La prima genealogia carolingia evidenziò i legami di parentela di Arnolfo di Metz sia con l'élite senatoriale romana (da parte di padre) che con la dinastia dei Merovingi (da parte di madre). In questo modo, dopo alcune generazioni, il potere del nuovo re, Pipino il Breve, poteva essere legittimato anche grazie alla sua discendenza legata ai Romani, i Merovingi e i santi vescovi di Metz. L'introduzione di nomi merovingi da parte di Carlo Magno aveva dunque l'obiettivo di legittimare ulteriormente la sua dinastia, attribuendo a tali nomi un forte potere simbolico.⁴²⁶

Nel componimento funerario dedicato al piccolo Lotario emerge ancora una volta la figura del *genitor* sofferente per la perdita improvvisa del neonato, come dimostrano il verso 16 (*Vulnifico fodiit corda mucrone patris*) e i versi 35-36 (*Hoc tibi, care decus, Karolus lacrimabile carmen / Edidit*

⁴²³ R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle)*, Parigi 2003, p. 155.

⁴²⁴ *Ibid.* p. 169.

⁴²⁵ PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 264. Su questo punto si veda: I. WOOD, *Deconstructing the Merovingian family*, in *The Construction of Communities, in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, ed. by R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz, Boston 2003, pp. 149-173.

⁴²⁶ LE JAN, *Famille* cit., p. 170.

ensipotens rex genitorque tuus). La metafora che rappresenta il dolore paterno attraverso l'immagine della perforazione del cuore con un'arma è presente anche nel verso 6 dell'epitaffio dedicato alla piccola Ildegarda (*Confodiens iaculo regia corda patris*). Tale immagine da un lato si richiama al mondo bellico, attraverso il riferimento alle armi e alle ferite inferte da quest'ultime, dall'altro lato presenta il cuore come sede corporea della percezione del lutto. Il riferimento al cuore come organo senziente che viene sconvolto e turbato da forti passioni, tra le quali la *tristitia* e il *dolor*, affonda le proprie radici nella filosofia e nella medicina greca. Tuttavia, a partire dalla tradizione giudaico-cristiana, il cuore cominciò ad assumere delle funzioni fondamentali nella vita e nella condotta morale del credente, tra le quali la coscienza e la capacità di deliberazione. A livello psicologico, è a questo organo che vengono sempre ascritti, in entrambi i Testamenti, sensazioni, appetiti, desideri e passioni quali la paura, l'amore, il coraggio, la gelosia, la rabbia, la gioia, l'odio e anche il dolore (Psalm 13:3; Neh 2:2; Prov 15:13; Lam 3:65; Psalm: 55:5; Psalm 25:16-17). Il cuore è raffigurato allo stesso tempo come centro di gioia e di sofferenza (Isa 65:14), così come le emozioni connesse al cuore influenzano lo stato emotivo complessivo della persona: un cuore allegro fa un volto allegro, ma per il dolore del cuore lo spirito può spezzarsi (Prov 15:13, 17:22). Per quanto riguarda invece il linguaggio sepolcrale, l'immagine del *pectus* o del *cor* lacerato o ferito, utilizzata per simboleggiare il dolore dei genitori di fronte alla perdita prematura di un figlio o una figlia, non risulta essere affatto nuova: tale *topos*, infatti, ricorre frequentemente anche all'interno dei *carmina* dell'*Anthologia Latina*.⁴²⁷ Tale rappresentazione del dolore familiare sembra essere associata generalmente ad ambedue le figure genitoriali e, nel *corpus* paolino, è attribuita anche alla vedova Adelperga, che si addolora per la morte del marito Arechi.⁴²⁸

Il verso 35 dell'epitaffio dedicato al piccolo Lotario presenta un importante termine nelle composizioni epigrafiche, ossia *decus* (ornamento, decorazione). Nel linguaggio sepolcrale esso è spesso utilizzato in relazione alla Chiesa (*decus ecclesie*) e assume frequentemente la forma di *decus patriae*, espressione probabilmente riservata alle personalità più eminenti, laiche o ecclesiastiche, che occupavano una funzione politica nel regno o nell'impero.⁴²⁹ Il termine *decus* nei *carmina*⁴³⁰ dedicati al tema della *mors immatura* è impiegato invece per descrivere il giovane come "decoro" della famiglia: egli, infatti, rappresenta la fonte «del honor, la ternura, la speranza y la fama de la familia

⁴²⁷ Si veda per esempio: «*O patrios subito foedasti funere vultus, / Aeterno iugulas gladio corda matris. / Vrimur et proprias pertundis corde sagittas / Et tuus in nostro pectore regnat amor*» (CLE 1405, 3-6); «*desine sollicitum pectus lacerare dolore*» (CLE 998, 3); «*quid mater uentrem laceras? quid pectora plangis?*» (CLE 2155, 5); «*[flet pater et mater, pul]sat sua pector[a coniu]x*» (CLE 1296,3); «*et misera mater abet in corde dolorem, i cottidie fletus dat, et in pectore palmas*» (CLE 629,8); «*tristes lac[rimas, ne p]jectora tundite u[estra]*» (CLE 2018, 1).

⁴²⁸ Verso 41: «*Eheu, perpetuo pectus transfixa mucrone*». Per approfondimenti si veda Cap. II.2, paragrafo 2.

⁴²⁹ C. TREFFORT, *Mémoires Carolingiennes. L'építaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique (milieu VIIIe-début XIe siècle)*, Rennes 2007, p. 240.

⁴³⁰ Si veda per esempio: «*deliciumque fuit domini, spes grata parentum*» (CLE 403, 3); «*tu decus ome tuis, te flent orbatu[m] parentes*» (CLE 755, 7); «*delicium domini, spes expectata parentu[m]*» (CLE 1075, 7).

o, hiperbólicamente, del pueblo o de su patria». ⁴³¹ Nel *titulus* dedicato a Lotario, la parola *decus* è inoltre accompagnata da *carus*, epiteto dalle forti connotazioni affettuose e amorevoli. Nel caso di questo specifico epitaffio, il termine *decus* può essere dunque letto come l'espressione di una grande rilevanza del piccolo all'interno della famiglia e della dinastia, come conferma anche la scelta del nome merovingio.

Oltre alle espressioni di lutto, l'iscrizione presenta un ricco vocabolario emotivo relativo ai profondi sentimenti d'affetto tra i membri della famiglia e, in particolare, tra genitori e figli. Ciò si nota in particolare nei versi 37-38 che presentano l'amore di Ildegarda per Lotario ricorrendo alla descrizione di gesti amorevoli e materni: «*Ast ego, nate, tibi genetrix regina remitto/ Hildigarda, meus, basia, dulcis amor*». Interessante è notare l'uso della prima persona anziché della terza, che caratterizza invece le altre descrizioni legate al lutto della regina. Il lettore sembra essere di fronte all'espressione di sentimenti intimi da parte di una madre, che troppo presto è stata costretta a separarsi dal suo *dulcis amor*. L'aggettivo *dulcis* si trova usato comunemente negli epitaffi antichi dedicati alle donne per descrivere una delle qualità coniugali femminili più preziose. Nelle composizioni epigrafiche d'epoca successiva, il termine viene invece utilizzato, anche se non esclusivamente, per descrivere l'affetto familiare provato dai genitori nei confronti dei figli, sottolineandone lo stretto legame. ⁴³² All'interno della produzione epigrafica carolingia, l'associazione dell'aggettivo *dulcis* al termine *amor* ricorre frequentemente per esprimere l'intimità dei legami familiari tra consanguinei ⁴³³, ma anche per sottolineare la profondità dei rapporti di parentela spirituale, come si evince all'interno del verso 18 (*Tu mihi dulcis amor, te modo plango, Pater*) dell'*Epitaphium Adriani I papae* (Appendice I, testo 5), composto da Alcuino di York. In questo caso è il "figlio" Carlo Magno a piangere la morte del "padre" Adriano I. Infine, l'espressione *dulcis amor* ricorre nei componimenti poetici o nelle epistole per rappresentare i legami d'*amicitia* tra i membri dell'élite del regno. ⁴³⁴

Il dolore di Ildegarda è ancora esplicitato nei versi 17-18 (*Heu, genetricis huius violavit gaudia lucis/ Decoxitque satis pectus adusta face*) attraverso una metafora connessa al fuoco e alle fiamme. Tale immagine si ritrova anche in un altro componimento di Paolo Diacono, dedicato alla morte della regina Ildegarda (Appendice I, testo 6) nei versi 30-31 (*Heu quantis sapiens et firmum robore semper / Ussisti flammis pectus herile viri!*). In questo caso, ad essere bruciato è l'animo

⁴³¹ OVIES, *Poesia funeraria latina* cit., p. 259.

⁴³² Ibid. pp. 63-64.

⁴³³ Altri esempi si trovano in: ALCUINO DI YORK, *Carmina*, XI, in MGH, *Poetae Latini aevi Carolini*, I, cit., p. 236; Ibid. *Carmina*, XLII, cit., p. 255;

⁴³⁴ Si veda: ALCUINO DI YORK, *Carmina*, XXXV, cit., p. 251; Ibid. *Carmina*, XLI, cit., p. 253; Ibid. *Carmina*, XLVI, cit., p. 259; Ibid. *Carmina*, LV, cit., p. 266. *Dulcis amor* è utilizzato da Alcuino anche nei componimenti dedicati a Carlo Magno: Ibid. *Carmina*, XIII, cit., p. 237; Ibid. *Carmina*, XXXVII, cit., p. 251-252.

saggio e regale dello sposo (Carlo Magno). Il collegamento tra *pectus* e fuoco in ambito carolingio è presente all'interno di numerosi *Carmina* per indicare «l'amore inteso come segno d'affetto e di pia devozione»⁴³⁵ verso familiari, amici o personalità eminenti del regno. Lo stesso Paolo Diacono, in due carmi indirizzati a Carlo Magno, descrive il suo amore per il sovrano richiamandosi a tale immagine.⁴³⁶ Nel contesto epigrafico è perciò possibile interpretare questa metafora come una ulteriore dimostrazione del forte legame che univa la famiglia regia: il fuoco che dapprima rappresentava l'amore verso il parente si trasforma, a seguito della sua morte, in un'espressione di lutto che, tuttavia, mantiene e richiama forti tonalità emotive connesse all'affetto familiare.⁴³⁷

Il tema dell'*immatura mors* è ulteriormente sviluppato attraverso *topoi* letterari provenienti dalla poesia classica greca e latina. Così come Adelaide non era stata in grado di poter osservare i trionfi paterni, similmente Lotario «*Aurea non valuit scepra videre patris*» in quanto, a differenza del gemello ancora in vita, egli era trapassato troppo precocemente (*Alter inante manens vernali cespite pollet / Alter ad aethra volans aurea saecla tenet*). Il termine *volans* richiama l'immagine dell'anima del defunto che vola verso la sua destinazione *post mortem*; un tema che ricorre già in ambito epigrafico e poetico nella Grecia arcaica e che sarà ripreso successivamente dalla simbologia cristiana per indicare l'arrivo nel paradiso e la piena comunione con Dio.⁴³⁸ La giovane età del fanciullo è inoltre espressa nel verso 40 attraverso la figura del bocciolo che, a causa della morte, cade dal fiore (*Gemmula de flore morte repulsa fluit*). L'immagine classica della *mors immatura* rappresentata attraverso la metafora del fiore, ricca di rimandi letterari, ricorda la fragilità della vita e la vulnerabilità della fanciullezza. La metafora floreale è utilizzata da Paolo anche nel verso 31 per ricordare la gravidanza dei due gemelli: due fiori che nascono dal medesimo germoglio (*Ut gemini surgunt uno de germine flores*). I richiami al mondo botanico (specie floreale) e alla primavera in relazione alla fanciullezza sono *topoi* letterari ben consolidati sin dalla poesia greca arcaica, i quali sottolineano la precarietà della vita del giovane.⁴³⁹ All'interno della produzione epigrafica paolina dedicata alla *immatura mors*, tali metafore compaiono anche nell'*Epitaphium Sophiae neptis* (Appendice I, testo 4) all'interno dei versi 17-18 (*Gemmantem vitem decoxit saeva pruina /*

⁴³⁵ M. DONNINI, *Metafore, descrizioni e immagini del fuoco*, in *Il fuoco nell'Alto Medioevo. Settimane di studio della fondazione centro italiano di studi sull'Alto Medioevo LX. Spoleto, 12-17 aprile 2012*, Spoleto 2013, p. 156.

⁴³⁶ «*Immodico flagrat de vestro pectus amore / Crede pater, nostrum, semper amande mihi*». PAOLO DIACONO, *Carmina*, V, in MGH, *Poetae latini aevi Caroli*, I, cit., p. 44, vv. 9-10. «*Inflammat validus cor mihi vester amor*» Ibid. *Carmina*, XIV, cit., p. 51, v. 16.

⁴³⁷ Similmente, Janssens ha notato che, in relazione al linguaggio sepolcrale utilizzato negli epitaffi romani dedicati al tema della *mors immatura* anteriori al VII secolo, tale metafora (così come quella del cuore ferito da un'arma) è frequentemente utilizzato per descrivere il dolore dei genitori. J. JANSSENS, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981, pp. 54-55.

⁴³⁸ G. SANDERS, *Lapides memores. Païens et chrétiens face à la mort: le témoignage de l'épigraphie funéraire latine*, Faenza 1991, pp. 112-116, p. 292, p. 301.

⁴³⁹ A. FRANCESCHINI, *La mors immatura dei fiori e degli angeli. Temi e motivi classici al cimitero veneziano di San Michele*, in «ClassicoContemporaneo» 4 (2018), pp. 4-6.

Purpleamque tulit dira procella rosam). In questo caso, la morte è rappresentata come un inverno *saevus* nell'atto di spazzare via i promettenti germogli pieni di vita, come la rosa in primavera.⁴⁴⁰

In conclusione, benché l'attribuzione dell'epitaffio dedicato Lotario a Paolo Diacono sia incerta, il componimento funebre presenta una serie di temi, immagini e *topoi* che si riscontrano anche all'interno degli epitaffi destinati ad Adelaide e Ildegarda. In relazione a quest'ultimi, Janet Nelson ha recentemente affermato che: «[they] with their inclusion of female offshoots of the dynasty and the expression of heartfelt emotion, made emphatic and unconventional points».⁴⁴¹ Se infatti da un lato questi componimenti si presentano come delle eleganti composizioni ispirate ai modelli della classicità e volte a soddisfare i gusti letterari di una ristretta cerchia di intellettuali, dall'altro gli epitaffi registrano una particolare attenzione alle risposte emotive e psicologiche da parte dei genitori – e più in generale di tutti coloro che gravitavano attorno ad essi – di fronte alla morte prematura di un figlio o di una figlia.

2. Il lutto nella corte carolingia tra la visione stoica e il modello cristiano

Attraverso l'analisi dei tre epitaffi carolingi legati al lutto della coppia Carlo Magno - Ildegarda è possibile anzitutto notare che la scomparsa improvvisa di un erede sembra essere un avvenimento importante per Carlo e i suoi contemporanei. Ciò, infatti, dimostra una certa sensibilità emotiva nei confronti delle morti precoci non soltanto nei confronti dei figli maschi, la cui importanza in ottica dinastica potrebbe essere facilmente giustificata se posta in relazione alla trasmissione del potere regio, ma anche delle figlie. Sebbene all'interno degli epitaffi di Adelaide e Ildegarda la figura del *pater* Carlo Magno è costante e centrale nell'economia complessiva del componimento, così come è evidente la funzione politica e ideologica dei componimenti, tuttavia ciò non sovrasta l'evento drammatico legato alla perdita prematura delle due bambine, né elimina il sottostante senso di ingiustizia legato alla morte repentina delle figlie. Il ritratto di Carlo Magno nella sua veste di *pater*, pubblicamente addolorato per la perdita dei figli o delle figlie, e non indifferente o intento a reprimere le proprie emozioni in quanto re guerriero, dimostra che per la comunità emotiva carolingia era perfettamente intelligibile, se non normativo, che un genitore enfatizzasse, entro limiti ben stabiliti, la drammaticità della scomparsa prematura dei propri eredi. Tali sentimenti di perdita dovevano essere manifestati dal re pubblicamente⁴⁴²: l'espressione del lutto non era perciò rinchiusa all'interno

⁴⁴⁰ OVIES, *Poesia funeraria latina* cit., p. 346-347.

⁴⁴¹ NELSON, *King and Emperor* cit., p. 80.

⁴⁴² Gli studi di Sarah Rey hanno dimostrato che anche nell'Antica Roma la perdita di una persona cara esigesse la manifestazione di copiose lacrime e altre espressioni o gestualità, talvolta molto enfatiche, volte ad esprimere la sofferenza provata dai vivi. Gli attori politici potevano accompagnare il pianto con discorsi e orazioni funebri per affermare o legittimare il proprio ruolo pubblico: in quest'ultimo caso, piangere significava esercitare un potere politico e simbolico. Per esempio, quando Cesare rese omaggio alla zia Giulia, sposa di Mario, pianse con ostentazione: così facendo, egli si

delle mura domestiche, così come il dolore ad esso connesso non era considerato inappropriato per un uomo⁴⁴³, purché non degenerasse in manifestazioni eccessive di pianto e in gesti smodatamente plateali, fermamente condannati dagli ecclesiastici d'epoca carolingia. Infatti, la storica Treffort ha notato che nel contesto franco dell'VIII secolo, le pratiche di lamentazione cominciarono sistematicamente ad essere poste sotto lo stretto controllo della Chiesa, la quale intendeva evitare ogni forma paganeggiante di gestualità eccessivamente rumorosa e drammatica.⁴⁴⁴ Inoltre, come evidenziato da Emmanuelle Santinelli, se da un lato la Chiesa carolingia, ispirandosi agli insegnamenti biblici di Sant'Agostino e Isidoro di Siviglia, riconosceva la piena legittimità della lamentazione, delle lacrime e del lutto, dall'altro lato, una impropria disperazione sarebbe risultata sconveniente: l'anima del defunto, infatti, si apprestava a raggiungere un luogo più felice, abbandonando le incombenze terrene.⁴⁴⁵ In piena epoca carolingia, i chierici cercarono di proporre un modello ritualizzato di lamentazione che, tuttavia, non sconfinasse in gesti plateali e immotivati che risultassero inopportuni ed eccessivi per i dettati del cristianesimo. Un'alternativa più cristiana è proposta dai riformatori carolingi che, compilando i cosiddetti *falsi capitolari* dell'830, proponevano di sostituire grida, lacrime e gesti eccessivi con la moderazione, caratterizzata da una "afflizione segreta", da un *cordis gemitu* e dal canto dei salmi.⁴⁴⁶ In questo modo, la Chiesa d'oltralpe cercò di trasformare il significato dei rituali funebri inserendolo in un quando cristiano, anziché di tentare di sradicarlo con un mero atto di forza.⁴⁴⁷

Il dolore di Carlo Magno di fronte alla perdita di un erede non era presentato dai poeti di corte come sintomo di debolezza o fragilità da parte di un re guerriero, ma, al contrario, era un modello positivo, forse da emulare, per i membri della sua stessa comunità emotiva. Gli epitaffi non si limitano infatti a descrivere Carlo Magno come un grande sovrano e un abile conquistatore, ma anche come un *pater* amorevole e affettuoso, che si abbandona anch'egli al dolore, se necessario. Considerate le caratteristiche di tale copione emotivo legato al lutto, si potrebbe ragionevolmente ipotizzare che all'epoca di Carlo Magno il modello stoico dell'uomo imperturbabile e impassibile al dolore o alla

afferitava come leader dei *populares*. S. REY, *Le lacrime di Roma. Il potere del pianto nel mondo antico*, Bologna 2020, pp. 29-41.

⁴⁴³ In relazione al lutto dei padri in epoca medievale si veda per esempio lo studio di S. KATAJALA-PELTOMAA, *Fatherhood, Masculinity and Lived Religion* in «Late Medieval Sweden. Scandinavian Journal of History» 38, n. 2 (2013), pp. 223-244 in cui si dimostra che il lutto dei padri nelle saghe islandesi venisse espresso attraverso la manifestazione di forti emozioni che spesso segnalavano i forti legami tra padre e figlio. Si veda anche: V. ALDRIN, *Parental Grief and Prayer in the Middle Ages: Religious Coping in Swedish Miracle Stories*, in «Collegium: Studies Across Disciplines in the Humanities and Social Sciences» 18 (2015), pp. 82-105.

⁴⁴⁴ C. TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort*, Lione 1996, pp. 81-83.

⁴⁴⁵ E. SANTINELLI, *Des femmes explorées? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen-Âge*, Lille 2003, pp. 29-30.

⁴⁴⁶ «*Ut exsequiae mortuorum cum luctu secreto e cordis gemitu fiant. E salmo ignorante, ibi canant; et ut triginta diebus amici et parentes pro eis agant*». ERARDO DI TOURS, *Capitulaires*, in MGH, *Capitula episcoporum*, 2, a cura di R. Pokorny, M. Stratmann, Hannover 1995, c. 58, p. 140.

⁴⁴⁷ TREFFORT, *L'Église carolingienne cit.*, p. 84.

tristezza era fortemente condannabile, sia da punto di vista morale che emotivo. Già Agostino, all'interno del *De Civitate Dei* XIV, aveva fortemente criticato l'idea stoica di atarassia (απάθεια): «Porro si απάθεια illa dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis iudicet esse peiorem?».⁴⁴⁸ Infatti, «Si autem απάθεια illa est, ubi nec metus ullus exterret nec angit dolor, aversanda est in hac vita, si recte, hoc est secundum Deum, vivere volumus [...]».⁴⁴⁹ Per il vescovo d'Ipbona le passioni non devono perciò essere eliminate o represses, bensì convertite ed orientate dalla volontà verso Dio, trasformandosi così in motivo di lode e segno di virtuosità, come per esempio nel caso dell'ira verso i peccatori, della tristezza per gli afflitti, della paura per quanti sono in pericolo. Tuttavia, nello stoicismo antico la condizione di atarassia non implica la totale soppressione della vita affettiva del saggio, il quale, talvolta, può ancora percepire quelle che gli Stoici chiamavano “pre-passioni” (Προάθειαι), ossia impressioni preliminari che anticipano il sopraggiungere di una passione e che sono inoltre involontarie, naturali ed incontrollabili. In relazione all'atteggiamento degli Stoici nel momento del lutto, la studiosa Margaret Graver spiega infatti che:

«One should not imagine the Stoics' wise person to be some kind of monster whose affective equipment has somehow been radically altered. [...] Pursuing this theme, Seneca gives considerable scope and elaboration to 'natural' affect. In the Consolation to Marcia, for instance, he admits that missing a family member is natural not only in bereavement but even in separation and says that it is “necessary” that there be “a biting and a contraction of even the firmest minds.” Animals utter loud cries for a day or two over their missing young and search about, but only human beings grieve consciously, willfully, and at length. This suggests that in humans, too, noisy weeping and other such reactions might continue for a period of days and still be excused as mere preliminaries to emotion. Even more remarkable is a discussion of the wise person's tears in Moral Epistle 99. The wise person weeps both involuntarily, as at a funeral with sobs shaking his whole body, and voluntarily, when remembering the loved one's kind deeds and cheerful companionship. The involuntary tears are forced out by a certain 'requirement of nature' (*naturalis necessitas*) and are an indication of 'humanness' (*humanitas*)».⁴⁵⁰

Ciò che suggerisce Seneca è l'esercizio di un forte controllo sulle proprie reazioni emotive nel momento del lutto: benché il dispiacere e il pianto spontaneo siano ammissibili, essi non devono perdurare a lungo, poiché, se eccessivamente assecondati, diverrebbero turpi passioni, sconvolgendo

⁴⁴⁸ «Inoltre se l'atarassia si deve denominare lo stato in cui nessun sentimento può sfiorare l'animo, ciascuno ritiene che tale insensibilità è peggiore di tutti i vizi». AGOSTINO, *De Civitate Dei* XIV, 9. Edizione latina e traduzione italiana in: <http://www.augustinus.it/index2.htm> (ultima consultazione: 20 giugno 2022)

⁴⁴⁹ «Se poi l'atarassia è lo stato in cui non atterrisce il timore né affanna il dolore, si deve rifiutare in questa vita, se in questa vita vogliamo vivere onestamente, cioè secondo Dio [...]». Ibid.

⁴⁵⁰ GRAVER, *Stoicism and Emotion* cit., p. 101.

così l'animo umano. Agli occhi del filosofo romano, il pianto, in altre parole, era eccessivamente abusato dai suoi contemporanei: le copiose e smodate lacrime versate per il defunto risultano essere indecorose, nonché sintomo di stoltezza.⁴⁵¹ Di medesima opinione era anche Cicerone che, nelle *Tuscolanae disputationes*, affermò la necessità di controllare la propria sofferenza durante il lutto.⁴⁵² Ciononostante, le prescrizioni dei filosofi ebbero un impatto piuttosto limitato sulla società romana: il pianto permase una costante nella vita sociale, politica e religiosa della Roma repubblicana e imperiale.⁴⁵³ Gli studi relativi al lutto nella società della Roma antica di Sarah Rey⁴⁵⁴ sottolineano la centralità di tale avvenimento nella vita privata e soprattutto pubblica dei cittadini: il lutto, infatti, rappresenta una sorta di rito di passaggio che deve necessariamente rispettare determinate norme prescritte dalla consuetudine. Esso si suddivideva in sequenze scandite secondo tempistiche ben precise, coinvolgendo al contempo una molteplicità di rituali, gesti e *performances*. Fortemente regolamentato dai legislatori romani, il lutto prevedeva l'esibizione di manifestazioni emotive piuttosto enfatiche (benché anch'esse disciplinate) che, successivamente, furono aspramente criticate e condannate dai pensatori cristiani:

«La famiglia in lutto e il personale stipendiato soffrono fisicamente, o così fanno credere. Le donne soprattutto devono mostrarsi in uno stato di prostrazione totale. Di fronte a questo contorno femminile, il *pater familias* finge di sopportare strenuamente la prova [...] Tra i romani, le capigliature femminili si scompongono e alcuni visi si coprono di cenere. Ci si percuote la testa, il petto, le gambe. Questi gesti autolesionistici possono arrivare anche a provocare fuoriuscite di sangue».⁴⁵⁵

Indipendentemente dal fatto che Agostino abbia realmente frainteso o appositamente voluto rielaborare in modo critico i concetti stoici di *ἀπάθεια* e *Προπάθειαι*⁴⁵⁶, il suo obiettivo primario era quello di presentare una teoria radicalmente nuova e diversa rispetto alle teorie filosofiche pagane precedenti, benché da quest'ultime ne attinse il lessico, le classificazioni e le categorie interpretative. Per Agostino, e più in generale per il cristianesimo, le passioni, quali la paura, la rabbia o la tristezza, non dovevano essere totalmente sradicate ed escluse dall'animo umano. Anche il dolore può assumere una funzione positiva e salvifica, qualora non degenerasse nella *tristitia saeculi* descritta da San

⁴⁵¹ SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, 99, 21.

⁴⁵² CICERONE, *Tuscolanae disputationes*, II, 55.

⁴⁵³ Si veda S. REY, *Les larmes romaines et leur portée : une question de genre?*, in «*Clio. Femmes, Genre, Histoire*» 41 (2015), pp. 243-263.

⁴⁵⁴ REY, *Le lacrime di Roma* cit., pp. 3-16.

⁴⁵⁵ *Ibid.* p. 7.

⁴⁵⁶ In tal proposito si veda R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2003, p. 383; pp. 397-398; T. H. IRWIN, *Augustine's Criticisms of the Stoic Theory of Passions*, in «*Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*» Vol. 20, Issue 4 (2004), pp. 430-447.

Paolo.⁴⁵⁷ La positività o la negatività delle passioni dipende unicamente dalla *voluntas*: la volontà retta, indirizzata verso Dio, le rende virtuose. Al contrario, una volontà distorta che si allontana dalla volontà di Dio, trasforma le passioni in vizi. L'atteggiamento appropriato del buon cristiano di fronte alla perdita di una persona cara è descritto da Agostino in una lettera composta dopo il 395 rivolta alla vergine Sàpida, alla quale era da poco mancato il fratello. Il vescovo di Ippona offrì parole di consolazione alla donna, sostenendo che, pur comprendendo la sua reazione umana di fronte alla morte di un familiare, ella non doveva abbandonarsi alla tristezza dei pagani privi della speranza della resurrezione: «*Non quidem succensendum est de caris mortuis dolori mortalium; sed diuturnus dolor non debet esse fidelium. Si ergo contristata es, iam sit satis; nec sic contristeris quemadmodum Gentes, quae spem non habent*».⁴⁵⁸ Il dolore connesso alla perdita non è tuttavia condannato dal cristianesimo, poiché persino Gesù pianse per Lazzaro: «*ipse Dominus eundem, quem fuerat resuscitaturus, Lazarum flevit; nimirum ut fleamus etiam nos eos mortuos quos ad veram vitam resurrecturos credimus, etsi non iussit praecepto, concessit exemplo*».⁴⁵⁹ Tuttavia, tale afflizione non doveva tradursi in disperazione e perdita di speranza, ossia assumere quella forma di tristezza negativa condannata da San Paolo, poiché Cristo, sconfiggendo la morte, ha donato all'essere umano la possibilità di vivere anche dopo di essa.⁴⁶⁰ Anni dopo, nel *De Civitate Dei* Agostino scriverà che è impossibile non avvertire un forte senso di amarezza al momento della morte di una persona a noi cara: «*Quod si fieri nullo modo potest, etiam hoc quo pacto futurum est, ut eius nobis amara mors non sit, cuius dulcis est vita?*».⁴⁶¹ Ciononostante, sostiene Agostino (e in generale la dottrina cristiana), l'espressione del lutto non doveva mai tradursi nelle eccessive manifestazioni emotive legate ai costumi funebri pagani, quali per esempio le gridare in modo stridulo, il piangere copiosamente o il lacerarsi le vesti. Inoltre, conclude Agostino, sebbene la morte delle persone a noi care provochi indubbiamente sofferenza, è preferibile assistere alla morte del loro "corpo terreno" piuttosto che alla loro decadenza morale (ovvero alla loro "morte dell'anima"): «*Ex quo fit, ut bonis amicis mortuis gratulemur et, cum mors eorum nos contristet, ipsa nos certius consoletur, quoniam*

⁴⁵⁷ La *tristitia saeculi* (o altresì detta *tristitia mundi*) deriva dalla citazione paolina «*Tristitia autem saeculi mortem operatur*» (II Cor. VII, 10).

⁴⁵⁸ «Non deve farci adirare il dolore che provano i mortali per la perdita dei loro cari, è vero, ma il cordoglio dei Cristiani non dev'essere di lunga durata. Se dunque hai provato dolore, ormai deve bastare e non devi rattristarti alla maniera dei pagani che non hanno speranza». AGOSTINO, *Epistolae* 263, 3. Edizione latina e traduzione italiana in: <http://www.augustinus.it/index2.htm> (ultima consultazione: 20 giugno 2022)

⁴⁵⁹ «Il medesimo Lazzaro lo pianse perfino Gesù che pure era sul punto di risuscitarlo, volendo così evidentemente farci intendere che, se non ce lo comanda con un precetto, ci permette col suo esempio di piangere anche noi i morti, che pure crediamo destinati a risorgere per la vera vita». Ibid.

⁴⁶⁰ AGOSTINO, *Epistolae* 263, 2.

⁴⁶¹ «Se questo non può assolutamente avvenire, non potrà in alcun modo accadere che non ci rechi amarezza la morte di uno la cui vita ci arreca dolcezza». AGOSTINO, *De Civitate Dei* XIX, 8.

*caruerunt malis, quibus in hac vita etiam boni homines vel conteruntur vel depravantur vel in utroque periclitantur».*⁴⁶²

In ultima sintesi, a differenza del modello stoico – o più precisamente il modello stoico recepito dal primo Cristianesimo – centrato sulla necessità di dominare le passioni e reprimere le emozioni dolorose, il Cristianesimo introdusse l’idea che quest’ultime non fossero di per sé viziose, ma fossero in realtà proprie dell’essere umano in quanto rispondevano alla realtà di ciò che Agostino chiamava *infirmetas huius vitae*.⁴⁶³ Infatti, lo stesso Gesù aveva provato emozioni dolorose nella sua vita di essere umano e aveva pianto di fronte alla perdita di persone a lui care. Di conseguenza, come chiarito da Susan Wessel, «by acknowledging that reality through our sorrows and tears, we might actually resemble the divine. Likewise, our imitation of Jesus’ emotional life makes our image conform to God».⁴⁶⁴ Nonostante ciò, la Chiesa carolingia cercò di regolamentare (talvolta senza molto successo) le manifestazioni più plateali ed eccessive connesse al lutto di tradizione pagana e contemporaneamente, ispirandosi agli insegnamenti biblici, a quelli di Agostino e Isidoro di Siviglia, pose una netta distinzione tra una forma di dolore “naturale e positivo” – ossia quel dolore spontaneo proprio dell’essere umano che prova di fronte alla perdita di una persona cara – e di dolore “eccessivo e negativo” – ovvero quel dolore che si tramuta in disperazione e perdita di speranza –.

3. Il lutto del *pater familias* e del *pater patriae*

La celebrazione della genealogia carolingia caratterizza la maggior parte degli epitaffi familiari legati a Carlo Magno, così come l’esaltazione del sovrano nelle vesti di re cristiano virtuoso e *pater* amorevole nei confronti della propria famiglia. Questi due aspetti si inseriscono all’interno di un quadro politico-ideologico più ampio: come sostenuto da Sylvie Joye in epoca carolingia esisteva, infatti, una forma di «paternità pubblica»⁴⁶⁵ basata sul modello dell’autorità del Padre dell’Antico Testamento e dell’antichità greco-romana, che consisteva nel conferire al potere regio un aspetto paterno, se non addirittura paternalista.⁴⁶⁶ Tale aspetto è presente soprattutto, anche se non esclusivamente, nella figura di Carlo Magno, il quale esercitava la propria autorità di *pater* non soltanto nei confronti della famiglia reale (la “*familia privata*”), ma anche verso l’insieme dei suoi

⁴⁶² «Ne consegue che ci ralleghiamo per i buoni amici morti e sebbene la loro morte ci affligga, essa stessa con maggior certezza ci conforta perché essi sono stati immuni dai mali da cui in questa vita anche gli uomini buoni sono sopraffatti o depravati o sono esposti all’uno e all’altro pericolo». Ibid.

⁴⁶³ Su questo si veda: S. WESSEL, *Passion and Compassion in Early Christianity*, Cambridge 2016, p. 119.

⁴⁶⁴ Ibid.

⁴⁶⁵ M. HEIZELMANN, *Pater populi: langage familial et detention de pouvoir public ; Antiquité tardive et très haut Moyen âge*, in *Aux sources de la Puissance : sociabilité et parenté ; actes du Coloque de Rouen 12-13 Novembre 1987 / textes réunis par Françoise Thélamon*, Rouen 1989, pp. 47-57.

⁴⁶⁶ S. JOYE, *Includere ed escludere nella famiglia: il ruolo del padre*, in *La famiglia tardoantica, Società, diritto, religione*, a cura di V. Neri, B. Girotti, Milano 2016, p. 199.

sudditi e fedeli (una sorta di “*familia pubblica*”). La duplice rappresentazione di Carlo nei suoi ruoli ideali di *pater familias* e *pater patriae* emerge anche all'interno delle tre iscrizioni epigrafiche esaminate, che presentano chiare intenzioni propagandistiche. All'interno di questa dimensione politico-ideologica si potrebbero includere anche le espressioni emotive analizzate finora, soprattutto se interpretate come *emotives*.⁴⁶⁷ Quest'ultimi possono essere definiti come enunciati performativi o *speech acts*, i quali non solo descrivono uno stato di cose nel mondo, ma producono degli effetti sia su coloro che li pronunciano, sia su coloro a cui sono rivolti. Infatti, gli *emotives* evocano nei soggetti coinvolti una serie di sentimenti e di pensieri e soprattutto li invitano ad agire di conseguenza. Come infatti sostenuto da Sara Ahmed:

«The feeling does not simply exist before the utterance, but becomes “real” as an effect, shaping different kinds of actions and orientations. To say, “the nation mourns” is to generate the nation, as if it were a mourning subject. The “nation” becomes a shared “object of feeling” through the orientation that is taken towards it. As such, emotions are performative [...] and they involve speech acts [...] which depend on past histories, at the same time as they generate effects».⁴⁶⁸

Nel caso specifico dei tre epitaffi carolingi esaminati, le espressioni emotive legate al lutto – intese come *emotives* – potrebbero aver suscitato una serie di risposte emotive, psicologiche e comportamentali nei lettori. Per esempio, la figura del *pater* Carlo Magno addolorato potrebbe aver suscitato nel pubblico compassione, comprensione o empatia, ma anche approvazione, consenso e lode. In questo modo, era possibile sia esaltare l'immagine del buon re-padre, ma anche incoraggiare i lettori degli epitaffi a partecipare al lutto della coppia regia attraverso la preghiera, elemento essenziale per la salvezza dell'anima del defunto. Infine, la scomparsa prematura di un erede non era affatto un evento raro per le famiglie dell'VIII secolo, le quali potevano di conseguenza riconoscere la drammaticità della perdita subita dal re anche attraverso la propria esperienza personale o quella di amici e conoscenti.

Se il *pater* Carlo Magno avesse evitato di manifestare il proprio dolore sarebbe quasi certamente risultato essere “anomalo”, se non addirittura crudele. Nel contesto dei rapporti tra Carlo e la sua famiglia, mettere in scena determinate emozioni rispetto ad altre significava, perlomeno nel caso in cui l'autore fosse stato un sostenitore del re, rafforzarne il potere (e dunque la legittimità) nella scena pubblica e politica. Come è stato già ricordato, il sovrano franco esercitava una forma di paternità pubblica, che gli conferiva un potere dai connotati quasi paternalistici. Egli doveva perciò incarnare la figura del padre ideale, rispettando precise norme emotive e comportamentali, affinché

⁴⁶⁷ Per approfondire il concetto di *emotive* si veda Cap. I.2, paragrafo 3 e Introduzione, paragrafo 3.1.

⁴⁶⁸ S. AHMED, *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh 2004, p. 13.

potesse essere ritenuto il *pater* di tutti i suoi sudditi. Qualora il sovrano non fosse stato in grado di osservare tale codice etico-emotivo, ciò avrebbe avuto profonde ricadute sulla sua figura pubblica. L'immagine di Carlo Magno addolorato nelle vesti di *pater* doveva essere un modello normativo ed esemplare per la propria comunità emotiva, che riconosceva quel dolore come perfettamente legittimo e adatto a un grande re guerriero.

Nonostante l'elevatissimo tasso di mortalità infantile, che in passato ha spinto alcuni storici a sostenere che la morte di un infante venisse considerata un avvenimento poco importante, dato che l'elevata frequenza scoraggiava qualsiasi forma di investimento emotivo da parte dei genitori⁴⁶⁹, Carlo Magno e i suoi contemporanei sembrano invece attribuire a tale evento un forte significato emotivo. Non soltanto le nascite e le morti di figlie e figlie venivano annotate e registrate affinché ne venisse preservata la memoria, ma la loro commemorazione attraverso l'epigrafia rispondeva a molteplici esigenze: l'esaltazione della dinastia carolingia, la celebrazione di Carlo Magno nelle vesti *pater* ideale, amorevole e addolorato se necessario, l'esaltazione della regina nel suo ruolo di madre affettuosa, nonché l'invito al lettore a partecipare, attraverso la preghiera, al lutto della coppia regia.

4. L'epitaffio della piccola Sofia

Prima di concludere l'analisi sugli epitaffi dedicati alla *mors immatura* all'interno della produzione di Paolo Diacono è necessario prendere in considerazione un'ultima composizione, ossia l'*Epitaphium Sophiae neptis*. Karl Neff ha sostenuto che questa iscrizione fosse dedicata ad una delle nipoti della regina Ansa. In particolare, lo studioso ha argomentato che nel codice di Lipsia (*Stadtbibliothek, Rep. I, 74*) l'epitaffio compare attiguo a quello della regina longobarda, il cui dolore, a differenza di quello dei genitori appena accennato nel verso 1 dell'epitaffio, è centrale all'interno del componimento.⁴⁷⁰ Alcuni autori, invece, ritengono che la composizione sia stata dedicata alla nipote di Paolo Diacono, ossia la figlia di Arechi. Per quanto riguarda la data di composizione, Neff ha sostenuto che essa oscillerebbe, come per l'epitaffio dedicato ad Ansa, tra il 774 e il 782⁴⁷¹, mentre altri datano l'epitaffio fra 774 e 787.⁴⁷² Inoltre, come notato da Giovini, i riferimenti letterari a cui Paolo Diacono si ispirò nella composizione di tale carne sono Virgilio, Ovidio, Marziale e Venanzio Fortunato.⁴⁷³ Quest'ultimo, in particolare, dovette costituire una ricca fonte di spunti per via delle sue numerose composizioni dedicate a giovani o giovanissimi fanciulli o fanciulle.⁴⁷⁴ Infine, come

⁴⁶⁹ Si veda per esempio P. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Roma-Bari 1981.

⁴⁷⁰ NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 49

⁴⁷¹ Ibid. pp. 49-50.

⁴⁷² STELLA, *La poesia carolingia* cit., p. 499.

⁴⁷³ GIOVINI, *Sophia come Daphnis* cit., pp. 113-117.

⁴⁷⁴ Si vedano per esempio: VENANZIO FORTUNATO, *Carmina* IV, 17, in MGH, *Auctores antiquissimi*, 4.1, a cura di F. Leo, Hannover 1881, p. 90; Ibid. *Carmina* IV, 26, cit., p. 95; Ibid. *Carmina* IV, 28, cit., p. 100.

osservato da Stella, benché l'autore longobardo utilizzi un armamentario topico tradizionale, egli fu in grado di organizzare tale materiale in modo equilibrato e nel contempo originale, elaborando perciò una poesia sepolcrale contraddistinta da una forte impronta peculiare.⁴⁷⁵

L'epitaffio dedicato alla piccola Sofia presenta numerosi topoi letterari connessi al tema della mors immatura già precedentemente esaminati: la giovinezza rappresentata attraverso l'immagine della verdeggiante primavera e la rosa (verso 18), la morte raffigurata come vento invernale che distrugge ogni cosa (verso 17), l'utilizzo di epiteti connessi all'affetto familiare quali *carus* e *dulcis* (versi 2-5) e, infine, il ricorso al termine *decus* al verso 3 (*Tu decus omne tuis, virgo speciosa, fuisti*). Come anticipato, il verso 1 esprime la sofferenza dei genitori (*Roscida de lacrimis miserorum terra parentum*) attraverso un'immagine che, seppur non in modo perfettamente identico in quanto i soggetti coinvolti sono differenti, si ripropone anche nel verso 1 dell'epitaffio dedicato al *princeps* Arechi (*Lungentum lacrimis populorum roscida tellus*). Il verso sopracitato si richiama inoltre sia al verso 34 della V egloga di Virgilio⁴⁷⁶, sia al verso 6 dell'*Epitaphium Alcini pueri* (I, 88) composto da Marco Valerio Marziale.⁴⁷⁷ Un ulteriore richiamo alla poetica virgiliana è riscontrabile nella locuzione *gemma micans* (verso 2) anche se, verosimilmente, essa fu «mediata attraverso la transcodificante lente fortunanziana»⁴⁷⁸: se da un lato tale locuzione sembra infatti essere riconducibile al *decus* del *Dardanius puer* Ascanio⁴⁷⁹, dall'altro lato la poesia di Venanzio e il suo filtro “cristianizzante” sembrano aver condizionato tale riproposizione. In particolare, i due evocativi contigui «*gemma micans, cara Sophia*» sono riconducibili sia all'espressione *virgo micans* dell'*Epithalamium* VI, 1 in riferimento alla regina Brunehilde (verso 130), sia all'elegia *De Sigiberctho rege et Brunhilde regina* (VI, 1a, 41), quando il poeta rivolge il suo augurio al sovrano Sigisberto.⁴⁸⁰

La manifestazione centrale del lutto è attribuita alla figura della nonna, anziché al padre o alla madre, nei versi 9-10 (*Te moriente avia iam vivere posse negavit / Illius et mortis mors tua causa fuit*). Inoltre, la stessa titolazione dell'epitaffio riporta il termine *neptis* e non *filiae*, che compare

⁴⁷⁵ STELLA, *La poesia* cit., p. 499.

⁴⁷⁶ Nell'egloga i due pastori Mopso e Menalca, attraverso la declamazione di carmina, celebrano il lutto per la morte improvvisa del giovane Dafni, amato da entrambi. In particolare, il canto funebre di Mopso recita: «*Vitis ut arboribus decori est, ut vitibus uvae, / Ut gregibus tauri, segetes ut pinguibus arvis, / Tu decus omnis tuis. Postquam te fata tulerunt / Ipsa Palesa gros atque ipse reliquit Apollo*» (versi 32-35). Come notato da Giovini, «agli occhi di Paolo Diacono il motivo della giovinezza infranta dell'avvenente *puer* Dafni apparentava la sorte di quest'ultimo a quella della *puella* Sofia, *gemmans vitis* (v. 17) abbruciata dalla metaforica pruina della morte (e il termine *vitis* ricorre per ben due volte in poliptoto anche al v. 32 del succitato passo virgiliano)». GIOVINI, *Sophia come Daphnis* cit., p. 114.

⁴⁷⁷ «*Quaeque virent lacrimis roscida prata meis*» (verso 6). Anche in quest'ultimo caso, il *carmen* è dedicato ad un giovanissimo fanciullo, la cui sorte sventurata è equiparata a quella di Sofia.

⁴⁷⁸ GIOVINI, *Sophia come Daphnis* cit., p. 116.

⁴⁷⁹ «*Dardanius caput ecce puer detectus honestum, / Qualis gemma micat, fulvom quae dividit aurum*». VIRGILIO, *Eneide*, X 133-134.

⁴⁸⁰ GIOVINI, *Sophia come Daphnis* cit., pp. 116-117. VENANZIO FORTUNATO, *Carmina* VI, 1 cit., p. 128, v. 130; *Ibid. Carmina* VI, 1a, cit., p. 130, v. 41.

invece per i carmi funebri carolingi dedicati alle figlie di Carlo Magno. La manifestazione del dolore legato alla scomparsa della nipote si esprime attraverso una rappresentazione del lutto familiare profondamente toccante, che esplicita tutta la drammaticità dell'evento: la morte di Sofia in *tenera aetate* getta la nonna in uno stato di sofferenza tale che ne provoca la morte. Come notato da Aurelio González Ovies, mentre molti epitaffi carolingi cercano di conferire più importanza ai loro protagonisti narrando la morte di quest'ultimi come un evento che distrugge ogni tipo di speranza e di felicità per l'intero regno (se non addirittura per l'intera umanità), nel caso dell'*Epitaphium Sophiae neptis* si è di fronte all'unico esempio in cui il dolore è espresso attraverso la chiara affermazione che i sopravvissuti non desiderano più continuare a vivere.⁴⁸¹ Certamente l'affermazione del desiderio di morire da parte dei parenti (e, in particolare, della madre) di fronte alla perdita di un bambino o una bambina non risulta essere estranea al linguaggio sepolcrale⁴⁸², così come la dichiarazione da parte di un familiare anziano sull'inutilità della propria sopravvivenza.⁴⁸³ Tuttavia, nei *carmina* di Paolo Diacono dedicati alla prole di Carlo Magno (e più in generale nella produzione epigrafica carolingia dell'VIII secolo dedicata al tema della *mors immatura*), tale rappresentazione del dolore familiare è assai rara, se non del tutto assente. La perdita della nipote, descritta come una dolce fanciulla dotata di un senno⁴⁸⁴ tale da stupire gli anziani (versi 5-6) e a cui la sorte in pochi anni aveva donato tutto ciò che una lunga vita a stento alle altre ragazze poteva offrire (versi 7-8), rappresenta perciò un evento tragico per la sua famiglia (e in particolare la nonna), che aveva già preparato per lei il letto nuziale e lo sposo, attendendo gioiosamente la sua discendenza (versi 11-12).⁴⁸⁵ Tuttavia, l'improvvisa quanto imprevedibile scomparsa di Sofia ha annullato tali aspettative matrimoniali dei parenti, i quali, anziché organizzare le gioiose nozze, hanno preparato un triste rito di morte (versi 13-14).

Particolarmente significativa risulta essere la contrapposizione al verso 15 tra il gesto del plauso e quello del battere infelicamente il petto con il pugno (*Tundimus heu maesti pro plausu pectora pugnis*): tale clausola di verso è riscontrabile in due passi dell'*Eneide* all'interno dei quali le due protagoniste ricorrono ad una gestualità molto enfatica per esprimere la propria sofferenza

⁴⁸¹ OVIES, *Poesia funeraria latina* cit., p. 346.

⁴⁸² JANSSENS, *Vita e morte del cristiano* cit., pp. 53-54.

⁴⁸³ Tale *topos* è riscontrabile, per esempio, negli epitaffi greci come notato in R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942, pp. 187-192.

⁴⁸⁴ Il *topos* del *puer senilis* è solitamente utilizzato in poesia per evidenziare la contrapposizione tra la giovane età del defunto e la sua maturità personale. Il giovane è esaltato per la sua condotta grave e assennatezza, equiparabile a quella degli anziani o dei maestri. JANSSENS, *Vita e morte del cristiano* cit., pp. 143-144.

⁴⁸⁵ Giovinì ha evidenziato che il sesto distico del carne (versi 11-12) risulta essere una ripresa e attenta rielaborazione di due consecutivi esametri ovidiani: «*At tibi ego ignarus thalamos taedasque parabam / Spesque fuit generi mihi prima, secunda nepotum*» (met. I 658-659). Nel racconto ovidiano, il re di Argo Inaco aveva preparato il letto e le fiaccole nuziale (nella speranza di nipoti) per la figlia Io che, tuttavia, era stata poi tramutata da Giove in giovenca per sfuggire alla gelosia della moglie Giunone. Tale trasformazione ad opera divina aveva dunque infranto le speranze del padre. Nel carne paolino, invece, la speranza dei parenti si era estinta per via della morte di Sofia, alla quale, poco prima, era stato preparato il *thalamus* e lo sponsus, così come era avvenuto per Io. GIOVINI, *Sophia come Daphnis* cit., p. 117.

interiore: si strappano i capelli o le vesti, si feriscono il volto con le unghie e si percuotono il petto con i pugni.⁴⁸⁶In tal proposito, Giovini ha sottolineato che nell'epitaffio di Sofia «la presenza insistente della cupa (e lugubre) vocale velare “u” [...] l'allitterazione della consonante esplosiva bilabiale sorda “p” con cui iniziano le ultime quattro parole dell'esametro sembrano quasi evocare gli schiocchi delle percosse che il poeta e gli altri congiunti di Sofia inferiscono ai propri petti *pro plauso*, invece di applaudire lieti per le sue nozze già allestite».⁴⁸⁷

Infine, la conclusione del verso 16 (...*planctus ubique sonat*) allude invece ad una dimensione collettiva del *planctus*, poiché la lamentazione risuona non soltanto nella casa della bambina, ma *ubique*. Tale coinvolgimento collettivo sembrerebbe alludere non solo a una dimensione pubblica del lutto, ma anche all'importanza della bambina stessa. Infatti, al *planctus* non partecipano solamente gli stretti familiari, ma una molteplicità di soggetti, benché non siano identificabili come nel caso dell'epitaffio dedicato alla regina Ildegarda, il quale verrà analizzato nel paragrafo successivo.

5. Carlo Magno e la regina Ildegarda.

Carlo Magno sposò Ildegarda⁴⁸⁸ (758 – 783), nipote del duca di Alemannia, nel 772. Il matrimonio si colloca all'interno della complessa situazione politica seguita alla morte di Carlomanno (751): terrorizzato dall'idea che re Desiderio potesse appoggiare e supportare i figli del fratello deceduto nel tentativo di rivendicare il trono, Carlo decise di ripudiare la figlia del re longobardo, spezzando di conseguenza il sistema di alleanze precedentemente stipulate. Gli interessi del re si concentrarono dunque sull'Alamannia, territorio all'interno del quale l'influenza di Carlomanno e dei suoi eredi era ancora molto forte: sposando la nipote del duca, Carlo riuscì a stabilire una salda alleanza allo scopo di rafforzare la propria posizione politica, all'epoca ancora piuttosto incerta.⁴⁸⁹ Nel corso degli anni, la giovane regina fu in grado di assicurare la propria posizione a corte non tanto per il supporto della suocera Bertrada, bensì grazie alle sue numerose gravidanze: tra il 772 e il 783 partorì infatti nove figli (quattro maschi e cinque femmine), tra i quali il futuro imperatore Ludovico il Pio (vedi tabella 1).⁴⁹⁰ Pare inoltre che Ildegarda fosse in stretta corrispondenza con Leoba di Tauberbischofsheim

⁴⁸⁶ Il primo passo è quello relativo al libro IV, 673 in occasione della morte della regina Didone: la sorella Anna, venuta a conoscenza della sua scomparsa, «*unguibus ora soror foedans et pectora pugnīs*». Il verso viene ripetuto anche in *Eneide* XII, 871 quando Giuturna riconobbe la Dira inviata da Giove e, disperata, fu costretta a ritirarsi e a lasciare Turno al suo destino.

⁴⁸⁷ GIOVINI, *Sophia come Daphnis* cit., p. 118.

⁴⁸⁸ Per approfondimenti su Ildegarda e la sua biografia si veda: P. RICHE, C. HEITZ, F. HEBER-SUFFRIN, *Actes du Colloque 'Autour d'Hildegarde'*, Université Paris X Nanterre, Centre de recherches sur l'antiquité tardive et le haut moyen âge, Cahier V, Parigi 1987; K. SCHREINER, "Hildegardis regina". *Wirklichkeit und Legende einer karolingischen Herrscherin*, in «Archiv für Kulturgeschichte» 57 (1975), pp. 1-70.

⁴⁸⁹ Si veda: NELSON, *Making a Difference in Eighth-Century Politics* cit., pp. 180-183.

⁴⁹⁰ Tabella tratta da R. MCKITTERICK, *Challemagne. The Formation of a European Identity*, Darmstadt 2008, p. 90.

(710 c. – 779): la *Vita Leobae* narra infatti della profonda amicizia tra la regina e la santa e di come quest'ultima, su esplicita richiesta di Ildegarda, l'avesse raggiunta a corte poco prima della morte.⁴⁹¹ Tale richiesta è probabilmente connessa anche con la volontà della regina di appropriarsi le reliquie della santa, trasportate poi a Fulda.⁴⁹²

Tabella 1 – I figli di Carlo Magno e Ildegarda

772/773 – 4 Agosto 812	Carlo (il Giovane)
773/774 – Luglio/Agosto 774	Adelaide
775 – 6 Giugno 810	Rotrude
777 – 8 Luglio 810	Carlomanno (ribattezzato Pipino dal 781)
778 (16 Aprile) – 20 Giugno 840	Ludovico (il Pio)
778 (16 Aprile) – 779/780	Lotario, gemello di Ludovico
779/780 – dopo il 14 Gennaio 823	Berta
781 (prima di Maggio) – dopo 800	Gisela
782 (dopo 8 Giugno) – 8 Giugno 783	Ildegarda

Nei dodici anni di matrimonio con Carlo, Ildegarda seguì spesso il marito durante le sue spedizioni militari o viaggi: dapprima in Italia tra il 773 e il 774, dando alla luce Adelaide, sotto le mura di Pavia assediata. Nel suo viaggio in Italia la regina era inoltre accompagnata dal suo primogenito, Carlo il Giovane, e Pipino, figlio di Carlo Magno e Imiltrude. Nell'aprile del 778 Ildegarda partorì in Aquitania due gemelli, Lotario e Ludovico, mentre il marito era prossimo alla partenza per la Spagna. La regina accompagnò infine il marito a Roma nel 780-781 insieme ai figli Carlomanno (ribattezzato in questa occasione con il nome di Pipino) e Ludovico, e alle figlie Rotrude e Berta. A Worms, in quell'occasione, rimasero invece il primogenito di Carlo, Pipino, e Carlo il Giovane. Papa Adriano I assegnò a Carlomanno il nome di Pipino molto probabilmente per richiamarsi al padre di Carlo, Pipino III, che nella cosiddetta Donazione di Quierzy (754) aveva promesso a Papa Stefano II di "restituire" nelle mani della chiesa di Roma il *patrimonium beati Petri*. Si trattava perciò di rievocare e mantenere un legame spirituale già consolidato da generazioni.⁴⁹³ Poco tempo dopo la visita a

⁴⁹¹ RODOLFO DI FULDA, *Vita S. Leobae*, in MGH, *Scriptores in (Folio)*, 15,1, a cura di G. Waitz, Hannover 1887, c. 20, p. 130.

⁴⁹² J. NELSON, *Women at the Court of Charlemagne: A Case of Monstrous Regiment?*, in *The Frankish World 750-900*, ed. by J. Nelson, Londra 1996, p. 234.

⁴⁹³ Sulle motivazioni che spinsero al cambiamento del nome si veda: NELSON, *King and Emperor* cit., pp. 183-186.

Roma, Ludovico fu incoronato re d'Aquitania, mentre a Pipino spettò il *Regnum Italiae*. Infine, nel 781 la regina partorì un'altra figlia, Gisela, il cui nome si richiamava all'adorata sorella di Carlo Magno, Gisella, che venne battezzata dall'arcivescovo di Milano.⁴⁹⁴

Ildegarda morì il 30 aprile 783 al palazzo di Thionville, una delle residenze preferite del marito, non lontana da Metz, poco dopo aver partorito l'ultima figlia, Ildegarda. Si scelse di seppellirla a San Arnolfo di Metz non tanto per la vicinanza alla città ma, molto probabilmente, per dimostrare la devozione della famiglia al santo. La chiesa di Metz ospitò anche il corpo delle piccole Adelaide e Ildegarda, di Rotaide e Adelaide, sorelle di Carlo Magno, nonché di Ludovico il Pio e del fratello Drogone, vescovo di Metz. Poco dopo la morte di Ildegarda, il vedovo Carlo donò la villa Cheminot all'abbazia di Sant'Arnolfo di Metz, esplicitando, nell'atto di donazione, che i chierici avrebbero dovuto pregare per l'anima della defunta e mantenere le lampade (*luminaria*) sulla tomba di Ildegarda accese giorno e notte.⁴⁹⁵ Un'altra donazione di Carlo del 786 a San Miniato di Firenze aveva il medesimo scopo, ossia quello di pregare per l'anima della defunta regina, la quale era stata ormai sostituita nel suo ruolo di moglie e regina da Fastrada.⁴⁹⁶ Anche se ormai risposato, il vedovo Carlo Magno si impegnò a mantenere viva la memoria di Ildegarda.

L'epitaffio dedicato alla regina (Appendice I, testo 6) fu commissionato a Paolo Diacono durante la sua permanenza presso la corte franca insieme ai già ricordati quattro epitaffi femminili dedicati alle sorelle e alle figlie del re. La composizione funebre celebra Ildegarda nelle vesti di *genetrix regum*, di moglie amorevole e di regina. La prima parte dell'epitaffio è riservata alla descrizione dei natali illustri, delle qualità morali e dell'aspetto fisico della sovrana: ne è infatti ricordata la nobile stirpe (verso 5), la sua «*clara [...] florentis gratia formae*» (verso 7), nonché il suo *tener decor* che supera la pietra di Sardi⁴⁹⁷, il marmo di Paro⁴⁹⁸, e i gigli uniti alle rose⁴⁹⁹ (versi 9-10: *Cuius haut tenerum possit aequare decorem / Sardonix Pario, lilia mixta rosis*). Tali immagini floreali connessi al rossore fatto di rose e gigli, oltre a richiamarsi indirettamente ad un episodio dell'*Eneide*⁵⁰⁰ che coinvolge Lavinia, furono probabilmente tratte da un passo dell'*Ephithalamium*

⁴⁹⁴ Sugli spostamenti di Ildegarda, si veda: M. HARTMANN, *Die Königin im frühen Mittelalter*, Stuttgart 2009, p. 99.

⁴⁹⁵ «[...] *ut exinde pro remedio predictae coniugis nostrae continuae die noctuque luminaria ad eius sepulchrum fieri debeant*». Ed. MGH, *Die Urkunden der Karolinger*, 1, a cura di A. Dopsch, J. Lechner, M. Tangl, Hannover 1906, pp. 202-204.

⁴⁹⁶ *Ibid.* p. 210.

⁴⁹⁷ Riferimento alla sardonice, pietra di color bruno-rossastro, il cui nome deriva dalla città di Sardi. In epoca antica era considerata un portafortuna.

⁴⁹⁸ Questo particolare tipo di marmo era noto per il suo candore.

⁴⁹⁹ Riferimento a VIRGILIO, *Eneide* XII, 68.

⁵⁰⁰ VIRGILIO, *Eneide* XII, 64-69. L'episodio narra la reazione emotiva di Lavinia dopo che la madre, la regina Amata, ha supplicato in lacrime Turno di non sfidare a duello Enea. Tale manifestazione emotiva, caratterizzata dal pianto taciturno e dall'imporporarsi delle sue *flagrantes genae*, probabilmente ispirò Paolo Diacono nell'elaborazione del distico sopracitato. Tuttavia, «il candore dei gigli e il vermiglio proprio delle rose si combinano dunque amabilmente sul volto commosso di Lavinia in una tinta il cui inteso impasto non risulta però in grado – nel carne di Paolo – di esprimere in alcun modo congruo il *tener decor* della regina Ildegarda, la cui sembianza esteriore (*species*) oltre tutto, per quanto di

scritto da Venanzio Fortunato⁵⁰¹ in occasione delle nozze del re merovingio Sigeberto I (561-571) e la principessa visigotica Brunehilde (543-613).⁵⁰² Nella composizione di Venanzio, il rossore sembra in qualche modo essere stato “cristianizzato”, in quanto Venere, lodando Brunehilde, descrive nel seguente modo l’incarnato del volto di Brunehilde (versi 107-109: *Lactea cui facies incocta rubore coruscat, / lilia mixta rosis: aurum si intermiscet ostro, / decertata tuis numquam se vultibus aequant*).⁵⁰³ Oltre alla puntuale ripresa testuale (*lilia mixta rosis*), la composizione paolina si richiama a quella di Venanzio anche per la presenza del verbo *aequare*. Per quanto concerne la differenza tra il rossore di Lavinia e quello di Brunehilde, Giovini ha notato come Paolo Diacono abbia preferito richiamarsi in modo più esplicito e diretto all’immagine di una principessa cristiana, piuttosto che pagana:

«Le guance di Lavinia ci hanno dunque in parte tratto in inganno: nella sedimentata memoria poetica di Paolo Diacono, il fascino del loro rossore madido di pianto hanno ceduto il passo al vago incanto della *lactea [...] facies incocta rubore* della sposa novella Brunehilde, *clarior aetheria [...] lampade fulgens* (101), ma soprattutto neofita convertita al cattolicesimo (VI, 1a, 29-42)». ⁵⁰⁴

Infine, il verso 12 dell’epitaffio dedicato ad Ildegarda (*Simplicitasque animae interiorque decor*) denota il candore dell’anima e la bellezza interiore della regina; qualità che sono, come notato da Janet Nelson, «much more than mere conventional traits associated with his piety». ⁵⁰⁵

L’elenco delle virtù di Ildegarda prosegue nei versi 13-16, mentre i versi 17-18 raffigurano la donna nelle vesti di regina, la sola ad essere stata degna di reggere gli scettri aurei di un regno tanto composito, unificato dallo sposo attraverso le armi (versi 15-16). L’enumerazione delle qualità di Ildegarda da parte di Paolo Diacono, oltre a rivestire una funzione di carattere ideologico-politico volta ad enfatizzare l’importanza della donna nelle vesti di madre e di regina carolingia, assumeva contemporaneamente un ulteriore ruolo connesso al destino della sua anima. Come ha sottolineato Treffort, la fiducia nel destino dell’anima del defunto è giustificata dalla raffigurazione idealizzata tratteggiata dall’autore all’interno dell’epitaffio. ⁵⁰⁶ Ciò si richiama al concetto cristiano espresso dalle

incomparabile venustà, è comunque di gran lunga superata dalla luce del cuore, dalla schietta semplicità dello spirito nonché dalla sua grazia interiore». GIOVINI, *Sophia come Daphnis*, cit., p. 113.

⁵⁰¹ Sul rapporto tra Paolo Diacono e Venanzio Fortunato si veda: G. VINAY, *Intermezzo omaggio alla poesia*, in *Alto medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli 1979, pp. 153-172.

⁵⁰² VENANZIO FORTUNATO, *Carmina* VI, 1, cit., pp. 124-129. Citato in GIOVINI, *Sophia come Daphnis*, cit., p. 112.

⁵⁰³ VENANZIO FORTUNATO, *Carmina* VI, 1, cit., pp. 127-128.

⁵⁰⁴ GIOVINI, *Sophia come Daphnis*, cit., p. 112.

⁵⁰⁵ NELSON, *King and Emperor* cit., p. 203. Si veda: N. GAEDEKE, *Die Memoria für die Königin Hildegard*, in *Actes du Colloque 'Autour d'Hildegard'*, Université Paris X Nanterre, Centre de recherches sur l’antiquité tardive et le haut moyen âge, Cahier V, a cura di P. Riche, C. Heitz, F. Heber-Suffrin, Parigi 1987, pp. 27-39

⁵⁰⁶ TREFFORT, *Mémoires Carolingiennes* cit., pp. 295-297.

Beatitudini: "Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli" (Mt. 5, 12) e, di conseguenza, la descrizione delle virtù e dei pregi del defunto assume nell'epitaffio la condizione *sine qua non* per la salvezza. Infatti, nell'ultima parte della composizione si accenna al fatto che i sopravvissuti, afflitti per la morte della regina, sono consolati dalla certezza che, per via delle sue opere buone, ella sia ascisa al regno dei cieli (versi 31-32). Pertanto, se l'elenco delle qualità attribuite ad Ildegarda potrebbe sembrare un esercizio di pura retorica, una più attenta analisi rivela invece che tale enumerazione era essenziale per garantire la pace eterna alla sua anima.

I versi 21 e 23 (*Alter ab undecimo iam te suscepit annus / Alter ab undecimo rursum te sustulit annu*) si richiamano da un lato al matrimonio tra Carlo e Ildegarda, avvenuto quando la giovane non aveva ancora compiuto dodici anni, dall'altro lato al dodicesimo anno di matrimonio tra i due, in cui la regina morì di parto. Il verso 22 (*Cum vos mellifluus consociativ amor*) allude all'amore reciproco tra gli sposi, richiamandosi alla dolcezza del miele per descriverne la qualità. Come per gli epitaffi dedicati alla prole dei due sovrani, anche in questo caso l'autore ha voluto sottolineare l'intimità dei sentimenti familiari e coniugali attraverso un *topos* letterario che, se da una parte potrebbe risultare banale e scontato agli occhi di un lettore moderno, dall'altra parte esso ci fornisce alcune preziose informazioni su come Carlo Magno, attraverso la penna di un intellettuale di corte, volesse rappresentare al pubblico il proprio legame con Ildegarda e offrire perciò una precisa immagine della coppia regia e della regina. Il verso 24 (*Heu genitrix regum, heu decus atque dolor!*) descrive invece Ildegarda come una madre di re: tutti i figli maschi della donna riuscirono infatti a ricoprire tale carica e, uno di loro, divenne alla morte del padre Imperatore. Si noti inoltre l'uso del sostantivo *decus* in relazione al termine *dolor*: un'associazione che si ritrova anche in Ausonio nei *Parentalia*⁵⁰⁷ dopo un dettagliato elenco delle qualità della moglie del poeta, deceduta poco tempo prima.

I versi centrali 25-30 sono dedicati al pianto e alla lamentazione; il *planctus* coinvolge universalmente molti luoghi e genti: a piangere la regina sono infatti i Franchi, gli Svevi, i Germani, i Britanni, ma anche i *duri* Geti e la schiera d'Iberia, così come gli abitanti che vivono vicino alla Loira, la terra d'Italia e Roma. Sebbene l'enumerazione di alcuni elementi sembri rimandare ad un esercizio di pura retorica, la menzione di alcuni luoghi riveste un particolare significato se posti in relazione con la vita di Ildegarda: la regina, infatti, soggiornò molte volte in Aquitania, ai margini delle sponde della Loira, attendendo che Carlo tornasse dalle spedizioni militari. Analogamente, la regina seguì il marito in Italia nella campagna contro i Longobardi e si recò a Roma per assistere all'incoronazione dei figli Ludovico e Carlomanno (Pipino), rispettivamente re d'Aquitania e re

⁵⁰⁷ «*Et dolor atque decus coniugis Ausonii*». AUSONIO, *Parentalia*, *Carmina* IX, 23. Citato in GIOVINI, *Sophia come Daphnis*, cit., p. 112.

d'Italia. Al di là dei *topoi* e delle formule retoriche, l'epitaffio introduce una serie di soggetti che, per il loro ruolo nella vita di Ildegarda, assumono un significato personale e riconducibile ad alcuni episodi specifici. Ma ad essere coinvolti nel lutto e nel *planctus* sono anche i forti cuori virili, mentre le loro lacrime scorrono tra gli scudi e le armi (versi 29-30): tale immagine è piuttosto singolare se posta in relazione ad una rappresentazione della mascolinità fortemente connessa con l'ambito bellico e alla virilità esibita attraverso la forza, il coraggio, il valore militare e l'onore. L'espressione del pianto da parte dei *fortia corda virorum* non sembra essere affatto la raffigurazione di una mascolinità poco virile per via dell'effusione delle lacrime: al contrario, come si è visto nel caso di Carlo Magno che piange il "padre" Adriano I, la manifestazione del pianto è molto spesso attribuita ad attori emotivi di sesso maschile, la cui mascolinità non è affatto criticata o biasimata per via di ciò. Di conseguenza, il pubblico che leggeva tali composizioni riteneva perfettamente intelligibile, se non normativo, che anche dei valorosi guerrieri, in specifici casi, potessero (o forse dovessero) pubblicamente esprimere il lutto attraverso il pianto.

Per quanto concerne invece il lutto del vedovo Carlo Magno, i versi 31-32 ricordano il dolore dello sposo attraverso la metafora del fuoco che brucia il suo animo saggio e vigoroso (*Heu, quantis sapiens et firmum robore semper/ Ussisti flammis pectus herile viri*). Tale immagine, come è stato precedentemente illustrato, da un lato potrebbe richiamarsi agli intesi sentimenti d'affetto e amore che hanno legato Carlo e Ildegarda e, dall'altro lato, alluderebbe all'espressione del dolore connesso al lutto che brucia intensamente l'animo del re, il cui affetto per la regina un tempo ardeva come un fuoco.⁵⁰⁸ Infine, è importante rimarcare che l'universalità del *planctus* espresso all'interno delle composizioni epigrafiche dipende essenzialmente dalla caratura del personaggio da dover commemorare: la presenza di un numero cospicuo di soggetti coinvolti nel *planctus* indicava perciò l'elevata importanza e la grande fama del defunto.⁵⁰⁹ In questo caso, la figura di Ildegarda è celebrata attraverso una serie di formule standardizzate e convenzionali che, tuttavia, non sminuiscono o eliminano la rilevanza che ella rivestì all'interno della famiglia nelle vesti di sposa e madre, e della corte regia nel ruolo di regina. Tale epitaffio, in altre parole, oltre ad essere un'ulteriore produzione testuale legata alla propaganda politica messa in atto da Carlo Magno e dal suo *entourage*, offre al tempo stesso alcuni indizi sull'importanza della regina Ildegarda, la cui morte ha suscitato il *planctus* non solo dei familiari, ma anche degli abitanti di interi territori o luoghi specifici, ai quali la donna era stata in qualche modo legata in vita. Il ritratto della regina delineato all'interno dell'epitaffio è senza dubbio quello di una donna esemplare, ricca di virtù e dotata di grande bellezza e grazia, sia interiore che esteriore. A completare tale immagine positiva si aggiungeva la descrizione di un intenso

⁵⁰⁸ Per le espressioni di dolore del vedovo di fronte alla perdita della moglie si veda: JANSSENS, *Vita e morte del cristiano* cit., pp. 48-50.

⁵⁰⁹ TREFFORT, *Mémoires Carolingiennes* cit., pp. 245-247.

affetto coniugale tra Ildegarda e Carlo Magno, seguito dall'espressione di un bruciante dolore da parte del marito per la perdita dell'amata moglie e dal *planctus* che sconvolge interi popoli e città. Si noti, tuttavia, che, a differenza degli epitaffi dedicati alla *mors immatura*, gli afflitti sembrano in questo caso trovare una forma di conforto nella certezza che la donna si ascenda al regno celeste, a differenza invece del dolore inconsolabile dei sopravvissuti legato alla scomparsa repentina di un bambino.

6. Carlo Magno e Fastrada

Nell'autunno del 783, dopo circa sei mesi dalla morte di Ildegarda, Carlo Magno sposò a Worms Fastrada, figlia di Rodolfo III di Franconia. Franz Staab ha sottolineato che tale scelta da parte del sovrano carolingio fu dovuta sia alla necessità di dotare la corte di una nuova regina, sia di affiancare ai figli ancora minori una figura materna, considerando che anche la nonna Bertrada era morta nell'estate del 783.⁵¹⁰ Dal matrimonio fra i due nacquero due figlie: Teodorata e Iltrude (nate probabilmente nel 785 e nel 787).

A differenza di Ildegarda, Fastrada non accompagnò molto spesso Carlo Magno durante le campagne militari e i viaggi, ma preferì stabilire la propria residenza principale a Worms.⁵¹¹ Ciò si deve probabilmente alla salute cagionevole della nuova regina carolingia: l'unica lettera sopravvissuta indirizzata a Fastrada esplicita infatti la preoccupazione di Carlo Magno nei confronti delle sue condizioni fisiche e della sua malattia (*infirmitas*).⁵¹² Escludendo la testimonianza tardiva di Eginardo, nelle esigue fonti a lei contemporanee la regina è rappresentata come una sovrana risoluta e un personaggio autorevole all'interno della corte carolingia. Benché, a differenza delle numerose gravidanze di Ildegarda, Fastrada diede alla luce solo due figlie, ella riuscì tuttavia ad esercitare una grande influenza sui figli e le figlie nati dai precedenti matrimoni del marito. Come ha evidenziato Janet Nelson, la *queenship* di Fastrada «also consisted in being mother and guardian of the king's children, even if they were not their own»⁵¹³: essa esercitava una forma di sorveglianza e controllo sulla discendenza di Carlo Magno che le permetteva di mantenere salda la sua posizione all'interno della corte regia. Per esempio, nel 787, quando Carlo Magno si trovava in Italia per sostenere il regno di Pipino, alla regina fu permesso di gestire, sotto ordine del marito, il *comitatus*, nonché di vigilare sui figli (Pipino figlio di Imiltrude e Carlo figlio di Ildegarda) e le figlie (proprie e di Ildegarda). In

⁵¹⁰ F. STAAB, *Die Königin Fastrada*, in *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Akten zweier Symposien (vom 23. bis 27. Februar und vom 13. bis 15. Oktober 1994) anlässlich der 1200-Jahrfeier der Stadt Frankfurt am Main (Vol. 1-2)*, a cura di B. Rainer, Magonza 1997, p. 188.

⁵¹¹ Ibid.

⁵¹² Ed. MGH, *Epistolae Karolini aevi*, II, cit., ep. 20, pp. 528-529.

⁵¹³ J. NELSON, *Charlemagne – pater optimus?*, in *Courts, Elites, and Gendered Power in the Early Middle Ages. Charlemagne and Others*, ed. by J. Nelson, Aldershot 2007, p. 275.

nessuna fonte antecedente alla *Vita Karoli* è mai menzionata l'idea di una malevola matrigna, né di una crudele donna che istiga i figli alla ribellione contro il padre. Rosamond McKitterick e Janet Nelson hanno inoltre osservato che la prima versione degli *ArF* presenta un tono insolitamente intimo ed emotivo in una serie di passaggi che interessano Fastrada e Carlo Magno⁵¹⁴, sostenendo perciò che l'autore di quei brani dovesse essere un funzionario di palazzo (forse un cappellano) vicino alla regina.⁵¹⁵

Nella lettera privata indirizzata a Fastrada appena citata, Carlo Magno, dopo aver informato la moglie della vittoria sugli Avari e delle imprese di Pipino, le affidava l'organizzazione di litanie e digiuni per garantire il successo dell'esercito franco. I tre giorni di digiuno che Fastrada predispose furono registrati all'interno di un testo annalistico associato all'arcivescovo Simperto di Ratisbona. In questo modo, «the 'holy war' rituals orchestrated by the queen were spread beyond the palace as part of the public self-representation of sovereignty».⁵¹⁶ Nella medesima epistola, Carlo si lamentava inoltre di non aver ricevuto alcuna lettera da parte della moglie dopo la sua partenza da Regensburg nell'agosto del 791, invitando perciò la donna ad informarlo sulle sue condizioni di salute. La lettera termina con dei saluti rivolti sia alla regina che alle *dulcissimae filiae nostrae* (probabilmente sia le figlie di Fastrada, che quelle di Ildegarda), non nominando tuttavia Ludovico che, verosimilmente, si trovava in quel periodo sotto la tutela di Fastrada a Regensburg.⁵¹⁷ L'utilizzo per ben quattro volte della seconda persona singolare (*tu*) nei saluti finali e l'insistenza del sovrano nel ricevere informazioni relative alla salute della regina sembrano indicare la presenza di un forte legame affettivo tra Carlo e Fastrada.⁵¹⁸ Infine, nel 793 a Francoforte la regina diede inoltre prova delle proprie capacità di gestire e mantenere il controllo della situazione anche in assenza del marito: a corte era stato commesso un omicidio e la regina punì il responsabile confiscandogli tutte le proprietà. Anche se presumibilmente fu Carlo Magno a stabilire la punizione, fu però Fastrada a pronunciare la sentenza e a fare le veci del marito in quel momento delicato. Infine, è molto probabile che il famoso concilio di Francoforte del 794 sia stato organizzato da Carlo proprio in quella città poiché vi si trovava la regina, gravemente malata.⁵¹⁹

Fastrada spirò a Francoforte il 10 agosto del 794 e fu seppellita il 12 agosto a Sant'Albano presso Magonza che, a differenza di Sant'Arnolfo di Metz, non divenne uno dei centri principali legati

⁵¹⁴ «*Et pervenit idem mitissimus rex ad coniugem suam domna Fastradane regina in civitate Wormatia; et ibi ad invicem gaudentes et laetificantes ac Dei misericordiam conlaudantes*». *ArF* a. 787, in MGH cit., p. 77.

⁵¹⁵ J. NELSON, *The siting of the council at Frankfort: some reflections on family and politics*, in *Das Frankfurter Konzil von 794* cit., pp. 158-159; R. MCKITTERICK, *Charlemagne: The Formation of a European Identity*, Cambridge 2008, pp. 46-47.

⁵¹⁶ M. INNES, *Queenship in Dispute: Fastrada, History and Law*, in *Writing the Early Medieval West. Studies in Honour of Rosamond McKitterick*, ed. by E. Screen, C. West, Cambridge 2018, p. 232.

⁵¹⁷ NELSON, *Charlemagne – pater optimus?* cit., p. 275.

⁵¹⁸ *Ibid.* *King and Emperor* cit., p. 281.

⁵¹⁹ *Ibid.* *The siting of the council at Frankfort* cit., pp. 149-165.

alla preservazione della memoria familiare dei Carolingi. Il rito funebre fu probabilmente officiato dall'arcivescovo di Magonza Riculfo, uno dei suoi più affidabili consiglieri nonché parente.⁵²⁰ L'epitaffio per la regina (Appendice I, testo 7) fu commissionato a Teodulfo d'Orléans, poeta e teologo oltre che vescovo di Orléans durante i regni di Carlo Magno e Ludovico il Pio. Ad una prima lettura, sia la brevità dell'epitaffio (6 versi totali) che il verso 5 (*Pars animae melior. Carlus Rex ipse remansit*) sembrerebbero alludere alla reputazione negativa della regina e, di conseguenza, tali elementi sono stati spesso interpretati come segnali di una forte avversione nei confronti di Fastrada da parte della corte. In realtà, come emerge dal ritratto precedentemente delineato, le fonti contemporanee alla regina non esprimono affatto tale ostilità, ma, al contrario, ne sottolineano l'importanza e l'influenza politica. La rappresentazione negativa e maligna della regina cominciò ad affermarsi circa un decennio dopo la sua morte: dapprima all'interno della seconda versione degli *ArF* e, alcuni decenni dopo, nel ritratto della regina crudele offerto da Eginardo nella *Vita Karoli*.⁵²¹ In quest'ultimo caso, come notato da Matthew Innes, l'aggettivo *crudelitas*, «Latin term denoting deliberate cruelty and arbitrary harshness», presenta «a gender-related element in such rhetoric, condemning the queen's agency as closely related to personal emotions, unlike male self-control».⁵²² Presentando Fastrada come una donna crudele in quanto istigatrice di due congiure, la prima avvenuta nel 786 e la seconda nel 792 in occasione della rivolta di Pipino (figlio di Imiltrude e primogenito del re), Eginardo offriva allo stesso tempo ai suoi lettori un'immagine positiva di Carlo Magno, il quale accettava la *crudelitas* della moglie anche se diametralmente opposta alla sua natura gentile e compassionevole. L'intento dell'intellettuale era quello di rappresentare un quadro familiare ben preciso, incentrato sulla figura di Ildegarda nelle vesti di regina e madre dei numerosi re e il futuro Imperatore, Ludovico il Pio, la cui autorità veniva approvata da Eginardo. Contemporaneamente, l'autore escludeva da tale ritratto familiare idealizzato elementi problematici o disturbativi quali per esempio il primogenito di Carlo Pipino e la regina Fastrada, i quali minacciavano la stabilità dell'ordine familiare.⁵²³ Per quanto riguarda la questione relativa alla brevità della composizione funebre dedicata a Fastrada, Janet Nelson ritiene che una probabile spiegazione sia data dal fatto che essa fosse destinata ad essere un'iscrizione su una lastra di pietra o una lapide e, di conseguenza, Teodulfo ne avrebbe volutamente ridotto i versi per questione di spazio.⁵²⁴ In secondo luogo, l'epitaffio scritto da Paolo Diacono per la regina Ildegarda si inserisce all'interno di una produzione epigrafica più complessa e ampia legata all'episcopato di Metz, mentre l'epitaffio di Fastrada risulta essere isolato. Certamente, le intenzioni di Carlo, al momento della commissione, erano quelle di

⁵²⁰ Ibid. *King and Emperor* cit., p. 304.

⁵²¹ EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, in MGH cit., c. 19, p. 26.

⁵²² INNES, *Queenship in Dispute* cit., p. 233.

⁵²³ Ibid. p. 235

⁵²⁴ NELSON, *King and Emperor* cit., p. 329.

preservare e commemorare il ricordo della moglie in veste di regina della dinastia dei Carolingi, ma è necessario notare che, come ricorda la Nelson, fu Ildegarda, e non Fastrada, ad essere madre di numerosi figli maschi, tra i quali il futuro imperatore Ludovico il Pio.⁵²⁵ Da Fastrada, Carlo ebbe invece solo figlie femmine. All'interno di un'ottica prettamente dinastica, dunque, ritengo sia verosimile pensare che Ildegarda, in veste di *genetrix regum*, rivestì un ruolo più preponderante rispetto a Fastrada, la cui prole non è menzionata nell'epitaffio. Come è stato tuttavia ampiamente argomentato, Fastrada non rivestì affatto un ruolo marginale all'interno della corte carolingia, così come non può essere sottovalutato il rapporto affettivo che legava la regina a Carlo Magno. Le fonti a lei coeve, infatti, utilizzano una terminologia emotiva tesa a sottolineare l'intimità tra gli sposi: per esempio, nella lettera del 791 Carlo si rivolgeva a lei chiamandola «*dilecta nobis et valde amabilis coniuga nostra*».⁵²⁶ Infine, Franz Staab ha infine suggerito che la punteggiatura dei versi 4-5 dell'epitaffio dovrebbe essere revisionata⁵²⁷ nel seguente modo: «*Sed modo caelesti nobilior thalamo, Pars animae melior. Carolus rex ipse remansit;*».⁵²⁸ Di conseguenza, «the result [i.e. of this correction] connects Fastrada to Christ as her heavenly bridegroom, and clearly differentiates the royal widower, Charles».⁵²⁹ Attraverso l'allusione al matrimonio celeste, si menziona indirettamente l'ascesa dell'anima della regina al regno dei cieli, chiaro segno della condotta esemplare della donna in vita e perciò del suo ruolo positivo.

7. Carlo Magno e Liutgarda

Poco dopo la morte di Fastrada, Carlo Magno sposò una nobildonna alemanna, Liutgarda. La coppia non ebbe alcun figlio nonostante i sei anni di matrimonio. Molti storici hanno cercato di comprendere la natura dell'unione tra Liutgarda e Carlo Magno, poiché su tale legame le fonti offrono un quadro non sempre chiaro: nella *Vita Karoli* Eginardo non precisò se la donna fosse una concubina o una moglie del re, ma preferì sottolineare che, dopo la sua morte, Carlo Magno non contrasse più alcun matrimonio.⁵³⁰ Nelle lettere che Alcuino indirizzò alla donna non si rivolse mai a lei con l'appellativo di *regina*, mentre nelle fonti annalistiche venne registrata solamente la data di morte e il luogo di sepoltura della donna. Nella cronaca degli anni precedenti all'800, gli annali non menzionano in nessuna occasione la figura di Liutgarda, come invece era accaduto per Fastrada e Ildegarda. Ciononostante, i poeti di corte la celebrarono fastosamente, appellandosi a lei con il titolo di *regina*

⁵²⁵ Ibid.

⁵²⁶ Ed. MGH, *Epistolae Karolini aevi*, II, cit., ep. 20, p. 528.

⁵²⁷ STAAB, *Die Königin Fastrada* cit., pp. 201-203.

⁵²⁸ Versione alternativa: «*Sed modo caelesti nobilior thalamo. Pars animae melior, Carlus Rex ipse remansit*».

⁵²⁹ NELSON, *King and Emperor* cit., p. 304.

⁵³⁰ EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, in MGH cit., c. 18, pp. 22-23.

e descrivendone le abilità diplomatiche e politiche.⁵³¹ A tal proposito, Janet Nelson ha sostenuto che Liutgarda fu una figura tutt'altro che passiva o secondaria, ma rivestì invece un ruolo centrale all'interno della vita pubblica e politica del regno⁵³²: per esempio, per sapere dove si trovasse il re durante la stagione invernale, Alcuino dovette scrivere alla regina⁵³³, così come fu Liutgarda, insieme al marito, ai chierici meritevoli distribuire il bottino di guerra ottenuto durante la campagna contro gli Avari.⁵³⁴ In una lettera del 798 Alcuino ricorda infine che la regina, insieme alle figlie adottive, si recò a pregare nel convento fondato da santa Gertrude a Nivelles durante la festa dell'Assunzione.⁵³⁵

Nell'800, mentre Carlo Magno si trovava a Tours insieme ai figli Carlo il Giovane, Pipino e Ludovico per discutere alcune questioni relative alla successione del regno, Liutgarda si ammalò gravemente. Il sovrano decise quindi di recarsi alla Basilica di San Martino e di pregare il santo affinché le condizioni di salute della consorte potessero migliorare. Ciò non fu tuttavia sufficiente e la famiglia dovette subire questo ulteriore lutto: Liutgarda morì a Tours il 4 giugno 800, città nella quale venne poi seppellita. In occasione di tale avvenimento, Alcuino scrisse una lettera consolatoria a Carlo Magno⁵³⁶, all'interno della quale emerge una concezione fortemente cristiana del lutto: se da un lato il dolore per la perdita della consorte è perfettamente comprensibile, dall'altro lato Alcuino, richiamandosi ad una molteplicità di passi biblici⁵³⁷, rammenta al sovrano la necessità di accettare l'inesorabile destino della specie umana e di avere fede nella salvezza divina riservata ai giusti. Sono, infatti, la misericordia e il perdono di Dio a salvare l'anima di Liutgarda, perché la vera gioia non risiede nel mondo terreno, bensì nel Regno dei Cieli. Dunque, anziché disperarsi smisuratamente per la perdita subita, bisognerebbe rallegrarsi per il destino che attende l'essere umano dopo la morte.

La celebrazione postuma di Liutgarda fu affidata alla penna di Teodolfo d'Orléans, che compose un carme in onore della regina (Appendice I, testo 8). Anzitutto, è interessante notare l'enumerazione delle virtù di Liutgarda: seppur di aspetto gradevole, la sua vera bellezza si manifesta nello spirito (verso 11), così come «*Pulchra es verborum sensu, sed pulchrior actu*» (verso 13). Sia nelle parole, che nelle azioni, la regina risulta essere la sola vincitrice (verso 14). Si rammenta inoltre la devozione di Liutgarda verso Dio (versi 9-10), così come le vengono attribuiti più volte i termini *decus* e *lux* (versi 2 e 5) per enfatizzare l'importanza e la nobiltà d'animo. Per quanto concerne la regalità di Liutgarda, occorre notare la ricorrenza dell'appellativo *regina* in due versi: al verso 1 la

⁵³¹ Per approfondire la questione relativa alla legalità del matrimonio vedi: HARTMANN, *Die Königin* cit., pp. 559-561; NELSON, *King and Emperor* cit., pp. 377-379.

⁵³² NELSON, *Women at the Court* cit., p. 236.

⁵³³ ALCUINO DI YORK, in MGH, *Epistolae Karolini Aevi*, II cit., ep. 50, pp. 93-94.

⁵³⁴ *Ibid.* epp. 96, 102, 190, p. 140, p. 149, p. 317.

⁵³⁵ *Ibid.* ep. 150, p. 246.

⁵³⁶ *Ibid.* ep. 197, pp. 325-326.

⁵³⁷ Matth. 11, 28-30; Deut. 32, 39; Rom. 8, 31-32; Iob 1, 23, 1Cor. 4,7; Ioh 14,23; Cant. 2,10; Ps. 44, 12; Eph. 5,27; Gen. 3,19; Rom. 8, 34; 1.Tim. 2,4; Matth. 6,12; Ps. 142, 2; Iac. 2, 13; Matth. 5,7; Ps. 145, 2.

donna è chiamata *regina potens*, mentre al verso 17 Teodulfo si rivolge a lei chiamandola *regina*, pregandola inoltre di donargli il “liquido balsamico”, ovvero il crisma, utilizzato durante l’unzione regia, presente anche nel verso successivo. Secondo Janet Nelson, tale riferimento avrebbe dovuto rievocare nella mente del lettore la consacrazione della regina Bertrada a Saint-Denis nel 754, oppure il battesimo e la “suprema ricompensa” citati ai versi 19-21.⁵³⁸ Infine, Teodulfo sembra collocare la regina già in paradiso nel ruolo di intermediaria tra Dio, il popolo e la Chiesa, promuovendo e impegnandosi personalmente nelle opere comandate dal Signore (versi 2-4 e 9-10).

La fama di Liutgarda tra i posteri – in questo caso positiva – non raggiunse mai lo stesso livello di quella di Ildegarda, madre del futuro Imperatore Ludovico il Pio. Liutgarda, infatti, non ebbe alcun figlio o figlia, anche se, probabilmente, rivestì il ruolo di tutrice e custode delle figlie minori del marito. Ciononostante, il suo ruolo politico all’interno della corte carolingia non deve essere affatto sottovalutato: ella fu un’abile mediatrice e diplomatica, intercedendo presso il sovrano per presentare richieste e appelli. Liutgarda intrattenne inoltre una corrispondenza epistolare con Alcuino, uno degli intellettuali più importanti nell’*entourage* di Carlo Magno. Data la scarsità di fonti, non è possibile ricostruire con esattezza il legame tra Carlo Magno e Liutgarda, benché sia rilevante notare che il marito fece annotare negli annali la data di morte e il luogo di sepoltura della donna. Probabilmente, anche in questo caso, Carlo scelse di preservare la memoria della moglie e di affidarne la celebrazione alla penna di Teodulfo d’Orléans quando ancora ella era in vita.

Dopo l’800, Carlo Magno non contrasse più alcun matrimonio, ma convisse con numerose concubine. Nella *Vita Karoli* Eginardo ne menziona alcune: Maldegarda, Gervinda, Regina e Adallinda.⁵³⁹ Con queste ultime due, Carlo ebbe dei figli (Drogo, Hugh, Teodorico) che, tuttavia, non avrebbero potuto rivendicare alcuna pretesa al trono. Il sovrano ebbe anche delle figlie: Rotilde, nata da Maldegarda, e Altrude figlia di Gervinda.⁵⁴⁰

8. Carlo Magno vedovo

Attraverso l’analisi degli epitaffi dedicati alle regine caroline e delle fonti filo-franche considerate, occorre anzitutto notare la preoccupazione di Carlo Magno e del suo *entourage* relativa alla rappresentazione della famiglia regia. Tale necessità si legava soprattutto all’esigenza di voler raffigurare il sovrano nelle vesti di marito amorevole e premuroso nei confronti della moglie e, allo

⁵³⁸ NELSON, *King and Emperor* cit., p. 379.

⁵³⁹ EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, in MGH cit., c. 18, p. 23.

⁵⁴⁰ Eginardo non menzionò tuttavia quattro nipoti nati da tre figlie del re: Nitardo e Hartnid figli di Berta, Ludovico nato da Rotrude e infine Richbod figlio di Iltrude. Anche le figlie di Pipino, figlio di Carlo Magno morto nell’810, vennero alla morte del padre introdotte all’interno della corte del nonno.

stesso tempo, di *pater optimus* per i numerosi figli e figlie. Il legame coniugale tra il re e la regina doveva essere idealmente delineato come un rapporto intimo e personale, che trovava la sua piena realizzazione nell'espressione di sentimenti d'affetto reciproco. Attraverso eleganti metafore, espedienti retorici e *topoi* letterari, gli intellettuali di corte esaltavano l'amore tra i due coniugi e, al contempo, elogiavano la figura di Carlo Magno nelle vesti di marito esemplare. Come sottolineato da Eginardo, egli era così magnanimo e caritatevole da poter sopportare anche l'eventuale *crudelitas* della moglie (in questo caso Fastrada).

In epoca carolingia, alcuni moralisti definirono la coppia regia come un *consortium* che consisteva non solo in una condivisione di mutue responsabilità e doveri reciproci, ma anche in una comunione di vita e di affetti.⁵⁴¹ In relazione a quest'ultimo punto, al verso 22 dell'epitaffio dedicato ad Ildegarda Paolo Diacono si riferisce esplicitamente all'*amor* che unì (*consociativ*) Carlo Magno e la donna al momento del matrimonio. Tale affermazione è piuttosto interessante se si considera che l'*amor*, a differenza della *dilectio* e della *caritas*, è stato considerato talvolta come un sentimento pericoloso per i coniugi in quanto radice di molti mali.⁵⁴² I sentimenti legati all'amore coniugale non sono tuttavia gli unici a essere evocati all'interno dei carmi funebri esaminati: nel *titulus* dedicato a Ildegarda, il vedovo Carlo Magno è infatti ritratto come un uomo profondamente addolorato. Tale afflizione non è invece riscontrabile nella composizione funebre per Fastrada mentre, per quanto riguarda Liutgarda, l'afflizione del re è solo accennata indirettamente da Alcuino nella lettera consolatoria sopra citata. Si potrebbe perciò presumere che Carlo fosse più affezionato a Ildegarda rispetto alle altre due mogli, ma ciò sarebbe quantomeno discutibile e, in ultima analisi, difficile da dimostrare definitivamente. Inoltre, come è stato sottolineato in precedenza, il rapporto tra Fastrada e Carlo Magno è descritto con toni insolitamente intimi ed emotivi dalle fonti coeve, oltre al fatto che, nella lettera indirizzata alla regina del 791, Carlo si presenta come un attento marito che si preoccupa per la salute della moglie. Infine, se Alcuino si premurò di inviare una lettera all'interno della quale cercava di confortare Carlo per la morte di Liutgarda, ciò potrebbe significare che, almeno in parte, tale avvenimento doveva aver suscitato una qualche reazione nel sovrano carolingio. Benché sia dunque estremamente complicato determinare l'esatto grado di intimità delle relazioni coniugali di Carlo Magno, quest'ultimo si impegnò, attraverso la commissione di epitaffi e carmi dedicati alle mogli o, più semplicemente, la registrazione delle date dei loro decessi negli annali, a preservare il

⁵⁴¹ Sul *consortium* matrimoniale carolingio: LE JAN, *Famille* cit., pp. 355-365; S. JOYE, *Carolingian rules and marriage in the age of Louis the Pious and his sons*, in *Gender and historiography, Studies in the earlier Middle Ages in honor of Pauline Stafford*, a cura di J. Nelson, S. Reynolds, S. Johns, Londra 2012, pp. 101-114; J. NELSON, *Du couple et des couples à l'époque carolingienne*, in «Médiévales Langues, Textes, Histoire» 65 (2013), pp. 19-32.

⁵⁴² P. TOUBERT, *L'institution du mariage chrétien, de l'Antiquité tardive à l'an Mil*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'altomedioevo*, Spoleto 1998, pp. 524-526. Citato in S. JOYE, E. SANTINELLI, *Le couple: une définition difficile, des réalités Multiples*, in «Médiévales Langues, Textes, Histoire» 65 (2013), p. 16

ricordo delle tre donne. Mentre Fastrada e Liutgarda vennero rappresentate come influenti regine e virtuose mogli dai contemporanei, solamente Ildegarda, oltre ad essere regina e sposa esemplare, fu celebrata nel ruolo di madre ideale. Ciò si deve probabilmente alle sue numerose gravidanze e al fatto che fu una *genetrix regum*, madre del futuro Imperatore Ludovico il Pio. Non sorprende perciò che, all'interno del suo epitaffio, il dolore di Carlo Magno sia maggiormente enfatizzato rispetto agli altri componimenti: non soltanto egli perdeva la propria adorata moglie, ma anche la madre dei propri figli, all'epoca ancora molto giovani. Tale dolore fu ampliato da Paolo Diacono portando l'espressione del lutto familiare ad una dimensione collettiva all'interno della quale sono interi popoli e città che si ad abbandonano al *planctus*, quasi siano anche loro rimasti "orfani" dopo la morte della loro "madre-regina".

Prima dell'800, i periodi di vedovanza di Carlo Magno durarono molto poco: sia dopo la morte di Ildegarda che di Fastrada, egli si risposò quasi immediatamente con un'altra donna. Tale scelta, come argomentato precedentemente, si deve da un lato alla necessità di dotare la corte di una nuova regina e, dall'altro, all'esigenza di affidare i figli e le figlie ad una figura materna che potesse vegliare su di loro. Inoltre, è probabile che, a causa della condotta piuttosto libertina di Carlo Magno, i chierici carolingi ritenessero necessaria la presenza a corte di un'unica consorte⁵⁴³ che, insieme al marito, avrebbe dovuto incarnare pubblicamente un modello normativo di famiglia da valorizzare ed elogiare. All'interno di tale paradigma, anche l'espressione dei sentimenti familiari rivestiva un ruolo importante: i membri della famiglia regia e gli intellettuali di corte enfatizzavano tali legami attraverso un vocabolario emotivo incentrato sull'*amor*, ricorrendo a parole come *dulcis*, *carus*, *dilectus* e *amabilis* per rimarcare l'intensità dei rapporti familiari (vedi tabella 3). Inoltre, come notato da Piroska Nagy e Damien Boquet, tale lessico ricco di termini che esprimevano forte intimità e familiarità caratterizzava anche le relazioni tra aristocrazia e corte carolingia.⁵⁴⁴ Contemporaneamente, la comunità emotiva legata a Carlo Magno descriveva la perdita di un familiare come un evento doloroso e amaro, sebbene l'intensità di tale dolore variasse a seconda dell'età del defunto: le morti degli infanti improvvise e premature, infatti, avevano un impatto emotivo maggiore sui membri della comunità, rispetto a quelle degli adulti.

Infine, il dolore connesso alla perdita del coniuge sembra invece essere mitigato e, si potrebbe dire, infine superato, grazie al principio cristiano secondo il quale ai giusti sarà garantita la pace e la serenità nel Regno dei Cieli. L'epitaffio di Ildegarda termina infatti con la certezza per i vivi che l'anima della defunta sia giunta in paradiso, mentre per quanto riguarda Fastrada si allude al

⁵⁴³ Sulla condotta sessuale di Carlo Magno si veda: NELSON, *King and Emperor* cit., pp. 205-206, pp. 441-442; Ibid. *Women at the Court* cit., pp. 223-242.

⁵⁴⁴ BOQUET, NAGY, *Medioevo sensibile* cit., pp. 83-87.

matrimonio celeste con Cristo. Infine, la devota Liutgarda opera come mediatrice tra Dio, il popolo e la Chiesa, come se ella si trovasse già nel regno celeste ancor prima di morire mentre, nella lettera consolatoria indirizzata a Carlo Magno, Alcuino ricorda al sovrano di non addolorarsi eccessivamente poiché le anime pie e devote saranno infine salvate.

9. Celebrare la dinastia: gli epitaffi di Adelaide e Rotaide

I cinque carmi funebri femminili composti da Paolo Diacono commemoravano sia le morti piuttosto recenti della regina Ildegarda e delle due figlie, sia la scomparsa delle sorelle di Carlo Magno, Rotaide e Adelaide, avvenuta circa due decenni prima probabilmente quando le due erano ancora molto piccole.⁵⁴⁵ Tale distanza temporale potrebbe forse spiegare il perché, rispetto agli epitaffi dedicati a Ildegarda e alle piccole Adelaide e Ildegarda, l'autore longobardo non si soffermi nel descrivere l'affetto familiare tra fratello e sorelle, così come del tutto assenti sono i riferimenti al *planctus*, alle lacrime o al lutto. I due carmi dedicati alle due donne sembrano spersonalizzati, nonché privi di qualsiasi legame intimo tra le defunte e il mondo dei vivi. A mio parere, ciò non indica necessariamente la totale mancanza di legami affettivi tra Carlo e le sorelle: l'intento delle due composizioni funerarie, nel caso specifico, era infatti quello di sottolineare l'origine della famiglia dei Carolingi, celebrandone la grandezza. Perciò, i due epitaffi, nei quali è preminente la dimensione ideologico-politica, avevano la funzione di introdurre il lettore all'illustre genealogia di Carlo Magno più che richiamare il dolore dei vivi. Inoltre, come è stato più volte ricordato, se il sovrano carolingio commissionò i due carmi funebri, rievocando così la morte delle due sorelle avvenuta molti anni prima, ciò significa che tali avvenimenti dovevano averlo colpito a tal punto da indurlo, successivamente, a preservarne il ricordo e la memoria.

Un altro indizio che potrebbe confermare tale ipotesi riguarda la registrazione della data di nascita e morte di un altro fratello di Carlo Magno, ossia Pipino. Nell'anno 759 gli *ArF* riportano la nascita di un figlio del re Pipino che portava lo stesso nome del padre. Il piccolo, tuttavia, visse solamente due anni, morendo l'anno successivo.⁵⁴⁶ Tale menzione risulta essere singolare in primo luogo perché negli *ArF* essa è l'unica registrazione di nascita relativa ad un membro appartenente alla dinastia dei Carolingi, in secondo luogo poiché la morte degli infanti, in generale, è raramente menzionata all'interno delle fonti caroline, ad eccezione di alcuni casi molto specifici. Inoltre, il nome Pipino sembra indicare una certa importanza del bambino all'interno della dinastia e, forse, una possibile condivisione dell'eredità paterna. Infine, è importante notare che la nascita e la morte del

⁵⁴⁵ NELSON, *King and Emperor* cit., p. 80.

⁵⁴⁶ «Natus est Pippino regi filius, cui supradictus rex nomen suum inposuit, ut Pippinus vocaretur sicut et pater eius; qui vixit annos duos et in tertio defunctus est». *ArF* a. 759, in MGH cit., p. 16.

piccolo Pipino venne fatta registrare circa trent'anni dopo dal compilatore degli *ArF*, verosimilmente su esplicita richiesta di Carlo Magno. Come ha sottolineato Johannes Fried, tale scelta si lega soprattutto a motivazioni di tipo personale e psicologico: infatti, «la morte del fratellino deve aver colpito Carlo commuovendolo particolarmente. Questa voce non riflette il dolore di un annalista sconosciuto, piuttosto il ricordo della morte evocata dal re». ⁵⁴⁷ Similmente, Janet Nelson ha suggerito che: «perhaps the thirteen-year-old big brother had felt the child's loss keenly. Not only did he wish it to be remembered decades later: he was in a position to have it recorded in the *Annals* he commissioned». ⁵⁴⁸

L'epitaffio dedicato a Rotaide (Appendice I, testo 9), scritto in prima persona, permette anzitutto al lettore di tracciare una chiara genealogia familiare della principessa a partire dal fratello Carlo, che sottomise le genti d'Ausonia (versi 3-4). Tale riferimento si richiama probabilmente alla sottomissione dei Longobardi, citata anche nel *Liber*. In quest'ultimo caso, Paolo Diacono raccontò perfino di una conquista che riguardava l'intero territorio italiano, il quale venne poi retto con mitezza da Carlo Magno. ⁵⁴⁹ Nel verso 5 dell'epitaffio l'autore longobardo cita invece il nome del padre di Rotaide, Pipino, nato dal *principe* Carlo, il quale sconfisse in un bagno di sangue il tiranno Agareno (verso 6), richiamandosi così la vittoria di Carlo Martello sugli Arabi nella celebre battaglia di Poitiers. La genealogia prosegue con il bisnonno Pipino (verso 7) e il trisavolo di Anschiso (versi 8-9), il cui nome ricorda il fondatore di Troia, Anchise. Questo riferimento si inserisce all'interno della saga che colloca nella città di Troia l'origine mitica dei Franchi. Fu infatti il principe Francione, dal quale il popolo prese il nome, che dopo numerose peripezie e migrazioni in Europa, condusse la *gens Francorum* sulle rive del Reno. Scendendo nel caso specifico, però, la dinastia dei Carolingi traeva la propria origine dalla figura di Sant'Arnolfo, vescovo di Metz, definito al verso 10 «onorabile padre» e «vescovo santo». Paolo Diacono delinea perciò una discendenza prettamente patrilineare che, non casualmente, troviamo anche all'interno del *Liber* in due occasioni: nella prima, dopo aver raccontato il miracolo dell'anello gettato nel fiume da Arnolfo, l'autore longobardo si sofferma sulle vicende legate ai figli del vescovo, per poi riassumere la discendenza di Anschiso sino a Carlo Magno. ⁵⁵⁰ Nel secondo caso, il nome di Arnolfo è ricordato in relazione alla morte di Ildegarda, sepolta a Metz: «*Que Hildegardis apud urbem Mettensem in beati Arnulfi oratorium requiescit. Pro eo denique quod a beato Arnulfo iam prefati reges originem ducerent, suorum ibi carorum corpora posuere*». ⁵⁵¹ A ciò seguiva poi un elenco delle donne sepolte nel santuario.

⁵⁴⁷ J. FRIED, *Karl der Große: Gewalt und Glaube*, Monaco 2013, p. 32. Trad. mia.

⁵⁴⁸ NELSON, *King and Emperor* cit., p. 79.

⁵⁴⁹ «*Cunctaque nihilominus Italia dominatione potitus est*». PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 265.

⁵⁵⁰ *Ibid.* p. 264.

⁵⁵¹ *Ibid.* p. 265.

L'epitaffio termina con l'immagine dei *parentes* di Rotaide che, rassicurati dal patrocinio del santo, decisero di far seppellire a Metz la figlia. Quest'ultima affermazione sembra essere quantomeno discutibile. Come sottolinea infatti Damien Kempf fu solamente a partire dai primi anni del 780 che Metz cominciò ad assumere un ruolo sempre più preponderante nella preservazione della memoria familiare dei Carolingi. Inoltre, a eccezione di alcune carte (di dubbia autenticità secondo lo studioso), nessuna fonte prima del *Liber* di Paolo Diacono menziona e sottolinea gli stretti legami familiari tra sant'Arnolfo e la famiglia dei Pipinidi. Se ciò fosse vero, sarebbe quindi difficile spiegare perché Pipino e Bertrada scelsero proprio Metz, considerando inoltre che i due furono tumulati, così come Carlo Martello, a Saint-Denis, città a cui la coppia regia era strettamente legata in vita.⁵⁵² Verosimilmente, Carlo Magno decise di legare la figura di Rotaide a Metz in quanto lo scopo principale della composizione era quello di celebrare la figura di San Arnolfo nelle vesti di capostipite dell'illustre stirpe dei Carolingi, sottolineando, perciò, il legame spirituale tra i *parentes* della principessa e il santo, al quale veniva affidata la salma della figlia. A circa metà anni Duemila Kempf ha invece sostenuto che fu probabilmente a seguito della commissione del *Liber* a Paolo Diacono, voluto dal vescovo di Metz Angilramno, che la città cominciò ad assumere non solo il ruolo di culla della dinastia dei Carolingi, ma anche di centro della riforma ecclesiastica intrapresa da Carlo Magno.⁵⁵³ Tuttavia, dopo la generazione di Ludovico il Pio, Metz, senza necessariamente abbandonare la propria immagine carolingia, perse il suo fascino di centro d'espressione epigrafica legata al potere della famiglia regia.

L'epitaffio dedicato ad Adelaide (Appendice I, testo 10) celebra la figura di Sant'Arnolfo ricordando anzitutto l'importanza di Metz, sacro luogo dove s'apre la corte del cielo (verso 4) e nel quale sono seppellite numerose spoglie (verso 3). Di Arnolfo è ricordata anzitutto la santità e la carica vescovile (verso 5), ma anche il ruolo di padre di legittima prole (verso 6), alludendo perciò al legittimo matrimonio dell'uomo contratto in giovane età e ai figli Anschiso e Clodolfo; fatti che, oltretutto, sono ricordati da Paolo Diacono anche all'interno del *Liber*.⁵⁵⁴ Anche nel carne funebre dedicato ad Adelaide è menzionata la scelta da parte dei discendenti del vescovo di deporre i resti della principessa in quel luogo santo, confidando nell'avito patrono (versi 7-8). Si potrebbe perciò pensare che, anche in questo caso, si tratti di una scelta compiuta a posteriori e attribuibile non tanto ai genitori della principessa, ma ai contemporanei di Paolo Diacono, forse a Carlo Magno stesso. L'epitaffio termina con il richiamo al padre di Adelaide, l'aggettivo *pius* riferito alla fanciulla e l'invocazione a Dio affinché possa proteggere la principessa e tutte le altre salme (versi 9-10).

⁵⁵² D. KEMPF, *Paul the Deacon's Liber de episcopis Mettensibus and the role of Metz in the Carolingian realm*, in «Journal of Medieval History» 30 (2004), pp. 290-291.

⁵⁵³ Ibid. pp. 290-299.

⁵⁵⁴ PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 264.

Gli epitaffi dedicati agli esponenti della famiglia Carolingia presentano un duplice carattere: da un lato, essi rappresentano un «monumento architettonico funerario», ovvero sono legati a sepolture in precise località (per esempio Saint-Denis, Metz o Aquisgrana) che simboleggiano luoghi di memoria per la presenza dei corpi e delle celebrazioni liturgiche. Dall'altro lato, i santuari familiari carolingi sono riconosciuti tali in quanto rappresentati in forma letteraria negli epitaffi intesi come un «monumento letterario». Gli epitaffi producono un discorso che, talvolta direttamente osservabile all'interno dell'edificio oppure copiato e diffuso attraverso la circolazione manoscritta, è comprensibile ad un ristretto gruppo di alfabetizzati. Ciononostante, come argomentato da Treffort, anche gli illetterati potevano in qualche modo essere stimolati dalla vista, o dalla lettura approssimativa, dell'iscrizione funebre:

«Les épitaphes mettent en jeu un public potentiel beaucoup plus large. Qu'elles soient situées dans l'église ou dans le cimetière, elles sont visibles par l'ensemble des fidèles. Même si tous ne savaient pas lire, il est légitime d'analyser le discours de l'inscription funéraire en gardant à l'esprit trois éléments. Le premier, présent dès l'Antiquité tardive dans l'œuvre fondatrice de saint Augustin, est que la présence seule d'un *monumentum*, par la vue, rappelle le défunt et peut aviver la prière. Le second élément est la possibilité de la médiation d'un lettré pour avoir accès au contenu d'un écrit épigraphique. Le troisième point à souligner est que le texte de l'épithaphe se présente souvent lui-même comme une écriture médiatrice, à portée universelle. Que le locuteur soit le défunt, la pierre, le rédacteur ou le texte lui-même, le discours s'adresse à tous ceux qui comprennent – d'une manière ou d'une autre – qu'il faut prier. Cela ne suppose pas forcément une lecture intelligente, la vue pouvant suffire à la stimulation. En revanche, une telle dynamique suppose l'existence d'une véritable culture de la prière qu'elle entretient et renforce».⁵⁵⁵

Attraverso la loro circolazione manoscritta o la loro esposizione in precisi luoghi, gli epitaffi permettevano di veicolare una precisa immagine del potere regio carolingio e, ancor di più, di Impero, con importanti ripercussioni di carattere politico e religioso. Numerosi epitaffi carolingi invitano inoltre i fedeli alla preghiera per garantire la salvezza dell'anima del defunto e, allo stesso tempo, tale preghiera, percepita come un atto di pietà, contribuiva ad assicurare al credente ancora in vita il beneficio dell'indulgenza del Signore al momento della sua stessa morte. Si veniva perciò a delineare una società cristiana fondata sulla solidarietà reciproca che, guidata dai chierici, era responsabile della salvezza di tutti i suoi membri.

Bisogna tenere in considerazione, infine, che, in epoca Carolingia, il rapporto tra epitaffi e luogo di sepoltura è spesso problematico: poteva capitare che il corpo di un sovrano fosse sepolto in

⁵⁵⁵ TREFFORT, *Mémoires Carolingiennes* cit., pp. 271-272.

un luogo diverso rispetto a quello menzionato nell'epitaffio, oppure che il corpo del regnante venisse trasportato in un preciso luogo (poi celebrato nell'iscrizione commemorativa), anziché essere sepolto nella città nella quale egli era spirato. In altre parole, «L'écrit mémoriel peut ainsi être dissocié du corps et/ou de la tombe. C'est ce qu'enseignent aussi toutes les copies manuscrites des épitaphes: le parchemin circule avec la mémoire du défunt alors que son corps est enseveli en un seul endroit».⁵⁵⁶ Nel caso specifico di Carlo Magno e degli epitaffi carolingi che citano esplicitamente la sua figura, la Treffort ha riassunto in una tabella la maggior parte delle iscrizioni funerarie che si potevano osservare alla fine del IX secolo nell'Impero, menzionando il nome del defunto, la tipologia di legame tra esso e il re, il luogo di sepoltura, la data di morte e le copie dei manoscritti che conservano il testo⁵⁵⁷:

Tabella 2 – Le iscrizioni funerarie che citano Carlo Magno

Nome	Tipologia di legame	Luogo di sepoltura	Data del decesso	Copie manoscritte
Fastrada	Sposa	Magonza	794	Würzburg. ms. fol. 187
Ildegarda	Sposa	Metz	783	Paris, BnF, ms. lat. 5294
Rotaide	Sorella	Metz	Metà VIII secolo	Paris, BnF, ms. lat. 5294
Adelaide	Figlia	Metz	774	Paris, BnF, ms. lat. 5294
Ludovico il Pio	Figlio	Metz	840	Paris, BnF, ms. lat. 8319
Drogone	Figlio	Metz	855	Metz, ms. G.76 (distrutto)
Drogone e Pipino	Figli	???	???	Paris, BnF, ms. lat. 2093
Lotario	Figlio	???	779/780	Roma, reg. lat. 421.
Pipino	Figlio	Milano	810	Roma, reg. lat. 2078
Adriano I	Papa	Roma	785	Paris, BnF, ms. lat. 2773 Paris, BnF, ms. lat. 9347 Paris, BnF, ms. lat. 10307

⁵⁵⁶ Ibid. p. 263.

⁵⁵⁷ Ibid. p. 265

				Paris, BnF, ms. lat. 16897 Roma, ms. Vat. lat. 3627
Eggiardo	Siniscalco	???	778	Paris, BnF, ms. lat. 4841
Eginardo	Biografo	???	840	???
<i>Helmengaud</i>	Conte	???	c. 821	???
Rodolfo	Abate laico di Saint-Riquier	???	866	<i>Carmina Centulensia</i>

In tal modo, la creazione di un territorio commemorativo (in questo caso legato a Carlo Magno) è strettamente connesso alle iscrizioni funebri della famiglia e dei fedeli di Carlo. Presenti in luoghi diversi e diffuse nell'impero attraverso la circolazione dei manoscritti, esse celebrano il sovrano nelle vesti del buon padre di famiglia e del marito amorevole, oltre che nelle sue mere funzioni istituzionali. Sebbene l'epitaffio di Carlo Magno citato in Eginardo sia breve, i continui rimandi e menzioni negli epitaffi familiari esaltano la figura di Carlo, sottolineando i sentimenti familiari e di *amicitia* che intercorrevano tra il re, la "*familia privata*" e la "*familia pubblica*".

Tabella 3 – Il lessico emotivo legato al lutto nelle epigrafi caroline

<i>amabilis</i> , amabile	<i>anxius</i> , angosciato
<i>amor</i> , amore	<i>deflere</i> , compiangere, sciogliersi in
<i>basiare</i> , baciare	lacrime
<i>carus</i> , caro	<i>dolens</i> , doloroso
<i>dilectus</i> , amato, caro	<i>dolere</i> , soffrire
<i>dulcis</i> , dolce	<i>dolor</i> , dolore, sofferenza
<i>felix</i> , felicità	<i>fleo</i> , piangere
<i>gaudium</i> , gioia, contentezza	<i>fletus</i> , pianto
<i>gratus</i> , piacevole, gradito	<i>gemere</i> , gemere
<i>iocundus</i> , allegro	<i>lacrimabilis</i> , triste, deplorabile
<i>mitis</i> , mite	<i>lacrimae</i> , lacrime
<i>spes</i> , speranza	<i>luctus</i> , lutto
	<i>maestare</i> , affliggere
	<i>miser</i> , misero
	<i>planctus</i> , lamentazione
	<i>plangere</i> , piangere, gemere
	<i>Heu!</i> oihmé!, oh!

II.2 Il lutto alla corte beneventana di Arechi

1. Arechi, il nuovo *princeps gentis Langobardorum*

Il 26 agosto 787 moriva a Salerno Arechi, duca e dal 774 *princeps* di Benevento. La morte di Arechi si inserisce all'interno di una complessa situazione politica venutasi a creare dopo la caduta di Pavia.⁵⁵⁸ A seguito di una *promissio donationis* accordata da Carlo Magno a Papa Adriano I (772 – 795) nel 774, la quale si richiamava esplicitamente alla *promissio Carisiaca* di Pipino III del 754, il Pontefice cominciò a reclamare in modo sempre più pressante la restituzione delle terre e dei possedimenti relativi al *Patrimonium Sancti Petri* che si trovavano ancora sotto la dominazione longobarda. In particolare, egli progettava di acquisire l'intero ducato meridionale, che già era stato oggetto di rivendicazioni durante gli anni del pontificato di Stefano II (752 – 757), relegando invece le forze franche a nord della penisola. Tale disegno, tuttavia, si rivelò impossibile da realizzare senza l'intervento militare del sovrano carolingio, il quale, se in un primo momento ignorò intenzionalmente la *promissio donationis* del 774, decise infine di recarsi in Italia verso la fine del 786. Tale scelta da parte di Carlo Magno era dovuta sia alle insistenti richieste papali, sia agli accordi (seppur in questa fase solamente abbozzati) tra Arechi e i Bizantini, la cui alleanza avrebbe potuto generare la formazione di un pericoloso asse longobardo-bizantino nel Meridione. Una volta giunto a Roma, il re franco cominciò a minacciare Benevento, inducendo così Arechi a inviare il figlio maggiore Romualdo a Roma nel gennaio del 787 per intavolare delle trattative: il *princeps* beneventano propose al sovrano carolingio di non intervenire militarmente sul proprio territorio in cambio in cambio della sottomissione formale di Benevento. Tuttavia, non soltanto Carlo Magno trattene presso di sé Romualdo, ma nei primi mesi del 787 guidò l'esercito franco verso Capua e la cinse d'assedio, costringendo così Arechi a rifugiarsi a Salerno. Nella primavera dello stesso anno il *princeps*, forse grazie alla mediazione di Paolo Diacono⁵⁵⁹, decise inizialmente di intavolare delle trattative che lo spinsero infine ad arrendersi al sovrano carolingio. Le condizioni della resa furono tuttavia piuttosto moderate: gli accordi stipulati prevedevano, oltre al pagamento di un tributo e la consegna di doni, l'invio a Roma di due figli di Arechi, Adelchisa e Grimoaldo, come garanti dell'accordo stesso. Inoltre, gli *ArF* riferiscono che Arechi e tutti i Beneventani pronunciarono un giuramento di fedeltà

⁵⁵⁸ Tra i numerosi studi sulla storia della Benevento longobarda si veda: S. GASPARRI, *Il ducato e il principato di Benevento*, in *Storia del Mezzogiorno*, a cura di G. Galasso, R. Romeo, Napoli 1989, pp. 83-146; C. AZZARA, *Spoletto e Benevento e il regno longobardo d'Italia*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento: atti del XVI Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo; Spoleto, 20 - 23 ottobre 2002, Benevento, 24 - 27 ottobre 2002 (Vol. 1-2)*, Spoleto 2014, pp. 79-103; V. LORÉ, *Spaces, Power and Local Societies in the Lombard Duchy of Benevento*, in *La construcción de la territorialidad en la Alta Edad Media*, a cura di I. M. Viso, Salamarca 2020, pp. 119-129; ZORNETTA, *Italia meridionale* cit., pp. 21-128.

⁵⁵⁹ NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 144.

nei confronti del sovrano carolingio⁵⁶⁰; avvenimento invece opportunamente omissivo nelle fonti longobarde. Benché l'*entourage* di Carlo Magno rappresenti la rinuncia del re franco a conquistare il Meridione come una scelta legata principalmente a motivazioni di carattere religioso – egli non avrebbe voluto infatti distruggere e impoverire quei territori, i suoi monasteri e gli episcopati presenti –, tale decisione era piuttosto dovuta a due motivazioni. La prima era riconducibile alla difficile situazione venutasi a creare in Baviera, il cui duca, Tassilone III, cugino di Carlo Magno e cognato di Adelperga e di Arechi, si era recentemente ribellato all'autorità del re franco. La seconda era invece legata al fatto che, probabilmente, il sovrano carolingio non aveva mai avuto intenzione di esercitare una forma di controllo politico diretto sul territorio del ducato meridionale.⁵⁶¹

Nell'estate del 787 Romualdo poté infine tornare a Benevento, ma morì poco dopo (21 luglio 787), circa un mese prima del padre. A seguito della scomparsa di Arechi fu perciò la moglie Adelperga a prendere le redini della situazione, poiché il figlio maggiore era deceduto e quello minore, Grimolado, era ancora ostaggio di Carlo Magno. La vedova continuò così la negoziazione con i Bizantini avviata dal marito, presso i quali si era rifugiato, dopo la caduta del regno longobardo, anche il fratello, il principe Adelchi. La corrispondenza tra Carlo Magno e papa Adriano I e il resoconto dell'ambasceria guidata dal *missus* franco Maginario, abate di Saint Denis incaricato di trattare con i Beneventani, restituiscono un'immagine di Adelperga – e, più in generale, dei Beneventani – piuttosto negativa. Non solo la donna avrebbe trattenuto con la forza alcuni *missi* di Carlo giunti a Salerno per negoziare ma, come denunciato da Adriano I, ella sarebbe stata inoltre in combutta con i Bizantini al fine di permettere il ritorno di Adelchi in Italia.⁵⁶² Malgrado l'ambasceria di Maginario non ebbe un esito positivo, nel 788 il sovrano carolingio decise di liberare Grimoaldo probabilmente per evitare di giungere a un conflitto aperto con i Beneventani e soprattutto con i Bizantini. Il re franco impose un giuramento di fedeltà a Grimoaldo che, secondo il racconto di Erchemperto, avrebbe previsto anzitutto di porre il nome di Carlo Magno sulle monete e i diplomi e, in secondo luogo, la rasatura della barba a tutti i membri dell'aristocrazia beneventana.⁵⁶³ In un primo

⁵⁶⁰ *ArF*, a. 786, in MGH cit., pp. 74-75.

⁵⁶¹ ZORNETTA, *Italia meridionale longobarda* cit., p. 115.

⁵⁶² Sul resoconto dell'ambasceria di Maginario: *Codex Carolinus*, *Appendix n. 2*, in MGH, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, 3, a cura di W. Gundlach, Berlino 1892, pp. 655-657. Si vedano anche le lettere di Papa Adriano I a Carlo Magno e allo stesso Maginario: *Codex Carolinus*, in MGH cit., c. 80-82, pp. 613-616; *Ibid.*, *Appendix n. 1*, in MGH cit., pp. 654-655. Sul quadro politico beneventano di questo periodo: O. BERTOLINI, *Carlomagno e Benevento in Karl der Große, Lebenswerk und Nachleben*, I: *Persönlichkeit und Geschichte*, a cura di H. Beumann, W. Braunsfels, Düsseldorf 1967, pp. 609-671.

⁵⁶³ «*Defuncto dehinc Arichiso, consilio abito, Beneventanorum magnates legatos ad Karlum destinarunt, multis eum flagitantes precibus, ut iam fatum Grimoaldum, quem a genitore obsidem iam pridie susceperat, sibi preesset concedere dignaretur. Quorum petitionibus rex annuens, illic continuo predictum contulit virum, simulque ius regendi principatus largitus est. Set prius eum sacramento huiusmodi vinxit, ut Langobardorum mentum ton deri faceret, cartas vero nummosque sui nominis characteribus superscribi semper iuberet. Accepta denique licentia repedandi, a Beneventi civibus magno cum gaudio exceptus est. In suos aureos eiusque nomine aliquamdiu figurari placuit. Scedas vero similiter*

momento Grimoaldo si sottomise effettivamente alle imposizioni del sovrano, scontrandosi inoltre militarmente con Adelchi e i Bizantini in Calabria.⁵⁶⁴ Ciò nonostante, attorno al 791 egli abbandonò il proprio orientamento filo-franco e intraprese una politica volta a rendere quanto più possibile autonomo il principato di Benevento.⁵⁶⁵

2. Il lutto per il *princeps Arechi*

L'iscrizione funeraria dedicata ad Arechi è parte integrante di un più ampio progetto politico-ideologico propugnato dal *princeps* a partire dalla caduta di Pavia. Esso spaziava dall'attività legislativa all'assunzione di liturgie del potere e simboli che si richiamavano alla tradizione longobarda, dall'adozione del titolo di *princeps gentis Langobardorum* agli interventi in ambito militare fino all'acquisizione di numerose reliquie sacre. Tale programma era inoltre volto alla «monumentalizzazione della memoria» e alla pianificazione consapevole di una sorta di «topografia della memoria».⁵⁶⁶ Tra i numerosi interventi architettonici destinati a tale scopo si ricorda per esempio l'edificazione di un *palatium* dotato di una cappella palatina dedicata al Salvatore a Salerno, l'ampliamento delle mura della città e soprattutto la costruzione della chiesa di Santa Sofia di Benevento. Durante il principato di Arechi quest'ultima si trasformò da sacrario cittadino a nuovo santuario nazionale della *gens Langobardorum*, ovvero un «luogo dove tutti i longobardi avrebbero potuto ancora riconoscersi nell'affermazione di una comune identità politica dopo la conquista franca».⁵⁶⁷

Alcuni indizi potrebbero far supporre che lo stesso Paolo Diacono partecipò, in veste di abile compositore di corte, all'ambizioso progetto arechiano. Oltre al già citato *carmen* funebre dedicato ad Arechi, l'intellettuale longobardo compose, per quanto conservatisi in forma solo manoscritta, un *Carme per le fortificazioni e gli edifici di Salerno*⁵⁶⁸ e due *tituli* destinati al *palatium* e alla cappella di corte.⁵⁶⁹ Di uno di quest'ultimi è possibile ricostruire la tematica principale di chiari intenti politici-

aliquanto iussit exarari tempore. Reliqua autem pro nihilo duxit observanda; mox rebellionis iurgium initiavit. ERCHEMPERTO, *Historia Langobardorum Beneventanorum*, in MGH cit., p. 236.

⁵⁶⁴ Notizia riportata in: *ArF*, a. 788, in MGH cit., p. 82.

⁵⁶⁵ Per approfondimenti ZORNETTA, *Italia meridionale longobarda* cit., pp. 121-128.

⁵⁶⁶ A. DI MURO, *Ornasti patriam doctrinis, moenibus, aulis / hinc in perpetuum laus tua semper erit. Strategie della memoria e identità in trasformazione nel Mezzogiorno longobardo (secoli VIII-X)*, in *Ut sementem feceris, ita metes. Studi in onore di Biagio Saitta*, a cura di P. Dalena, C. Urso, Roma 2016, p. 396.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, *Uso politico delle reliquie e modelli di regalità longobarda da Liutprando a Sicone di Benevento*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge (MEFRM)» 132-2 (2020), <https://journals.openedition.org/mefrm/8193?lang=it> (ultima consultazione: 3 maggio 2022).

⁵⁶⁸ Ed. MGH, *Poetae latini aevi Caroli*, I, cit., pp. 44-45.

⁵⁶⁹ C. LAMBERT, *La produzione epigrafica dei secoli VIII e IX in Salerno e Benevento, I Longobardi del Sud*, a cura di G. Roma, Roma 2010, pp. 292-293.

propagandistici⁵⁷⁰, ovvero l'esaltazione della religiosità e regalità di Arechi. Egli, infatti, è equiparato alla figura biblica di re Salomone in modo che la sua sovranità sia assimilabile a quella del re del popolo eletto. Nel *titulus* il progetto architettonico arechiano è inoltre paragonato alla costruzione del tempio di Gerusalemme: in questo modo, «per Paolo Diacono, Salerno è quasi una nuova Gerusalemme ed ai lettori acculturati della sua generazione, che sui testi biblici avevano appreso a leggere, non sapeva sfuggire il sapiente paragone da lui istituito tra Arechi II e Salomone [...]».⁵⁷¹ Per quanto riguarda il *Carme per le fortificazioni e gli edifici di Salerno*, Paolo celebra Arechi con il titolo di *pater patriae*, *catholicus princeps* e *culmen Bardorum*.⁵⁷² Inoltre, richiamandosi all'*Eneide*⁵⁷³, l'autore longobardo equipara il *princeps* beneventano a Enea per le sue abilità belliche e qualità morali.⁵⁷⁴ Attraverso tale rimando all'eroe virgiliano – e perciò implicitamente alla figura di Cesare Augusto –, Paolo associa indirettamente il principato di Benevento a quello augusteo, ritraendo così Arechi come il *princeps* che incarnava i più alti valori della *romanitas*.⁵⁷⁵ Tuttavia, Arechi non è un sovrano pagano, così come Salerno non è la Roma che venerava gli dei. Al contrario, come esplicitato nel carme, Arechi è un *catholicus princeps*, la cui sovranità si estendeva sulla “cristiana” Salerno che si differenziava nettamente dalla Roma pagana.⁵⁷⁶ La descrizione di Arechi nelle vesti di sovrano *pius et catholicus* che si ritrova nella produzione paolina si richiama a sua volta ai modelli della regalità dei re longobardi dei secoli antecedenti. Ciò evidente soprattutto se si compara la raffigurazione di Arechi nei carmi di Paolo a quella di re Liutprando contenuta in una serie di iscrizioni, all'interno delle quali il sovrano longobardo è celebrato non solo come uomo devoto e costruttore di chiese, ma anche come un re paragonabile a un imperatore romano e a Salomone.⁵⁷⁷

Attraverso tali rappresentazioni che rievocavano i grandi modelli della regalità e della tradizione longobarda, Arechi avrebbe perciò cercato di porsi in linea di continuità con i re longobardi

⁵⁷⁰ Come notato dalla Lambert, tale *titulus* metrico ne sono stati recuperati 11 frammenti del prezioso originale epigrafico in scrittura continua e, grazie alla tradizione manoscritta, è possibile conoscerne i primi 7 versi. Ibid.

⁵⁷¹ Ibid. p. 293.

⁵⁷² «*Iste pater patriae, lux omne decusque suorum [...] Horum est nam structor herilis / catholicus princeps Archis [...] Latiae dicatur Gloria gentis / Bardorum et culmen*». PAOLO DIACONO, *Carmina*, VI, in MGH, *Poetae latini aevi Caroli*, I, cit., pp. 44-45

⁵⁷³ «*Troius Aeneas, pietate insignis et armis*». VIRGILIO, *Eneide*, VI, 403.

⁵⁷⁴ «[...] *virtute insignis et armis*». PAOLO DIACONO, *Carmina*, VI, in MGH, *Poetae latini aevi Caroli*, I, cit., p. 44.

⁵⁷⁵ C. LAMBERT, *Il linguaggio epigrafico longobardo, espressione di potere e cultura*, in *Il popolo dei Longobardi meridionali, 570-1076, testimonianze storiche e monumentali: atti del convegno: Salerno, 28 giugno 2008*, a cura di G. D'Henry, C. Lambert, Salerno 2009, p. 42.

⁵⁷⁶ Infatti, mentre Roma era stata costruita dai pagani che veneravano dee e dei, Arechi pregava l'unico e vero Dio. Egli, inoltre, aveva adornato la città di maestosi edifici che non erano stati eretti – come nel caso di Roma – grazie ai bottini di guerra, ma dal denaro che era stato guadagnato senza commettere alcun crimine. Sulla comparazione tra la Roma pagana e la Salerno di Arechi si veda: T. GRANIER, *Capitales royales et princières de l'Italie lombarde d'après la poésie d'éloge (VIIe-IXe siècle)*, in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 36^e congrès, Istanbul, 2005. Les villes capitales au Moyen Age*, Parigi 2006, pp. 66-68.

⁵⁷⁷ Per approfondimenti si veda: Ibid., pp. 61-67. Sulla possibilità che Paolo conoscesse le iscrizioni legate a re Liutprando: N. EVERETT, *Literacy in Lombard Italy, c.568-774*, Cambridge 2003, p. 250.

del passato, presentandosi come erede di quest'ultimi. È all'interno di tale contesto che egli tentò di promuovere una costruzione di una «narrativa condivisa» con lo scopo di rafforzare il senso di unità e di appartenenza della comunità longobardo-beneventana che nella figura del *princeps* trovava la sua coesione interna.⁵⁷⁸ In questa cornice culturale e politica deve essere collocato il carne funebre dedicato ad Arechi, il quale – come si cercherà di argomentare – rappresenterebbe un ulteriore tassello nel processo di consolidamento e di rafforzamento dell'identità longobardo-beneventana che si riconosceva in una serie di valori, modelli ed emozioni condivise.

Il *titulus* dedicato ad Arechi si inserisce all'interno di una più ampia produzione italo-meridionale, la quale, come è stato argomentato da Flavia De Rubeis, si poneva in linea di continuità con le iscrizioni auliche dell'Italia settentrionale longobarda, sia graficamente, sia a livello testuale.⁵⁷⁹ Gli intenti celebrativi contenuti nell'epitaffio sono riscontrabili anche all'interno del carne dedicato alla regina Ansa, anch'esso composto da Paolo Diacono e, più in generale, essi dovevano caratterizzare ugualmente le iscrizioni dedicate agli antichi re longobardi pavesi.⁵⁸⁰ Il *carmen* intitolato al *princeps* beneventano, così come quelli per i suoi figli, è stato tramandato dall'anonimo autore del *Chronicon Salernitanum*⁵⁸¹, il quale afferma di aver potuto vedere con i suoi occhi le iscrizioni presso la cattedrale di Salerno.⁵⁸² L'autore del *Chronicon* specifica tuttavia che solo a seguito della morte di Arechi e per volontà del vescovo Rodoperto di Salerno (774 c. – 788 c.) venne costruita una *camera* per ospitare le spoglie del *princeps* e i suoi eredi nella cattedrale. Prima di tale avvenimento, pare che i membri della famiglia di Arechi fossero stati tumulati vicino alla cattedrale o all'altare di quest'ultima e che ciascuno di essi disponesse di un proprio *tumulus*.⁵⁸³ Di conseguenza, gli epitaffi potrebbero essere stati collocati inizialmente sul coperchio dei sarcofaghi o vicino a essi.⁵⁸⁴ Gli studi di Chiara Lambert hanno inoltre avvalorato l'ipotesi secondo cui le iscrizioni funebri sarebbero state in un primo momento lette pubblicamente durante l'atto delle esequie e, successivamente, incise sulle lapidi. Quest'ultime, «apposte alle pareti, in vicinanza delle tombe e probabilmente associate a qualche apprestamento monumentale avrebbero dunque rappresentato per

⁵⁷⁸ DI MURO, *Uso politico delle reliquie* cit. <https://journals.openedition.org/mefrm/8193?lang=it> (ultima consultazione maggio 2022).

⁵⁷⁹ F. DE RUBEIS, *Le iscrizioni dei re Longobardi*, in *Poesia dell'Alto Medioevo europeo: manoscritti, lingua e musica e ritmi latini. Atti delle euroconferenze per il Corpus dei ritmi latini (IV-IX sec.), Arezzo 6-7 novembre 1998 e Ravello 9-12 settembre 1999*, a cura di F. Stella, Firenze 2000, pp. 223-237.

⁵⁸⁰ Ibid. p. 233.

⁵⁸¹ L'epitaffio per Arechi è stato trasmesso adespoto dal cod. *Vat. lat. 5001* (contenente il *Chronicon Salernitanum*) alle cc. 14r-16r.

⁵⁸² *Chronicon Salernitanum*, in MGH cit., c. 20-21, pp. 482-483.

⁵⁸³ «*Ipsa de quo premisimus Arichis [...] iam etate maturus apud Salernum placida morte quievit, atque iuxta ecclesiam Dei genitricis sedis ipsius est humatus. Per idem tempus, ut diximus, sancte ipsius ecclesie Ropertus episcopus preerat, qui ab amore tantum viri super tumulum eius eiusque uxoris et filii cameram instruere fecit*». Ibid., c. 17, p. 481.

⁵⁸⁴ J. M. ANDERSON, *Historical Memory, Authority, and the Written Word: A study of the documentary and literary culture at the early medieval court of Benevento, 700-900 CE*, Ph.D. dissertation, University of Toronto 2017, p. 45.

i sudditi un'efficace sintesi dell'epopea longobarda, senza soluzioni di continuità dalle lontane origini civildalesi fino alla terra beneventana». ⁵⁸⁵

Il *titulus* dedicato ad Arechi ebbe una grande risonanza nella tradizione epigrafica beneventana successiva, tanto da essere ampiamente ripreso dai compositori del IX secolo. Tuttavia, non si tratterebbe di una semplice allusione o rinvio: gli autori posteriori a Paolo Diacono selezionarono con cura gli elementi contenuti nei versi di quest'ultimo, quasi che, per l'élite beneventana, egli rappresentasse il modello "ideale" dell'élite culturale longobarda. ⁵⁸⁶ L'epitaffio composto per Arechi ha ispirato per esempio il vescovo di Benevento Davide (781/2 – 796), allievo dello stesso Paolo, nella composizione del carme per Romualdo, morto nel 787. Come si dimostrerà in seguito, citazioni e riferimenti testuali al carme *in memoriam* di Arechi sono riscontrabili anche nei *tituli* per il principe Sicone (817-832), Radelchi (839 – 851) e dei figli di quest'ultimo, Orso e Radelgario. ⁵⁸⁷

L'*Epitaphium Arichis Ducis* (Appendice II, testo 1) fu scritto probabilmente poco dopo la morte di quest'ultimo e sicuramente prima del ritorno del figlio Grimoaldo (il verso 44 ricorda infatti che egli era ancora ostaggio di Carlo Magno nella *dura Gallia*). Composto in distici elegiaci, esso consta di 52 versi, una lunghezza alquanto notevole se comparata alle iscrizioni dei sovrani longobardi precedenti che erano mediamente di circa 15-30 versi. Il carme funebre esordisce, al verso 1 (*Lugentum lacrimis populorum roscida tellus*), con un'immagine profondamente evocativa connessa al lutto: la terra stillante di lacrime di popoli afflitti. Come precedentemente osservato, tale raffigurazione non è dissimile a quella del verso 1 dell'*Epitaphium Sophiae neptis* (*Roscida de lacrimis miserorum terra parentum*). ⁵⁸⁸ Nel primo caso, Paolo Diacono ha voluto descrivere il lutto legato alla morte del *princeps* sottolineandone la dimensione pubblica: a piangerlo, infatti, sono interi popoli, come esplicitato anche all'interno dei versi 31-38. Nel secondo caso, invece, il lutto per la piccola Sofia sembra coinvolgere una dimensione maggiormente privata e familiare, come dimostrano anche i versi dedicati all'inconsolabile sofferenza della figura della nonna (probabilmente Ansa), benché nell'epitaffio sia comunque presente un riferimento al *planctus* collettivo. ⁵⁸⁹ Al verso 3 Arechi è acclamato con l'epiteto *celeberrimus heros*, apposizione aggettivata che accosta il *pius*

⁵⁸⁵ C. LAMBERT, *Splendida progenies regali ex semine cretus (...). (...) ut sibi per saeculum maneat memorabile nomen. Le epigrafi del ducato longobardo di Benevento tra memoria funeraria e ostentazione del potere*, in *Aristocrazie e società fra transizione romano-germanica e Alto Medioevo. Atti del Convegno internazionale di studi Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 14-15 giugno 2012*, a cura di C. Ebanista, M. Rotili, San Vitaliano (NA) 2015, p. 88.

⁵⁸⁶ DE RUBEIS, *Le iscrizioni dei re Longobardi* cit., p. 233.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, *La tradizione epigrafica longobarda nei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento. Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo Spoleto, 20-23 ottobre 2002 Benevento, 24-27 ottobre 2002*, Spoleto 2003, pp. 505-506.

⁵⁸⁸ Secondo Giovini, l'espressione «*lungentum lacrimis [...] roscida tellus*» è riconducibile ad *Eneide*, XI 191 (*Spargitur et tellus lacrimis*), mentre l'espressione «*roscida de lacrimis [...] terra parentum*» si richiama al verso 6 dell'*Epitaphium Alcimi pueri* (I, 88) di Marco Valerio Marziale. M. GIOVINI, *Sophia come Daphnis* cit., p. 115.

⁵⁸⁹ Si veda analisi precedente sull'*Epitaphium Sophiae neptis*.

Arichis all'Enea virgiliano.⁵⁹⁰ I versi 7-8 (*Stirpe ducum regumque satus, asenderat ipse / Nobilior generis culmina celsa sui*) menzionano invece la nobile stirpe del *princeps* beneventano: anche se non si hanno notizie certe sulla famiglia d'origine di Arechi, alcuni studiosi hanno suggerito che quest'ultima provenisse dal Friuli. Più recentemente, si è invece argomentato che Arechi avesse origini beneventane e che il richiamo alla parentela regale ricordata da Paolo Diacono potrebbe forse alludere alla figura di re Grimoaldo I (662 – 671), dal quale discendevano tutti i duchi di Benevento. Di conseguenza, l'appartenenza di Arechi al medesimo gruppo familiare di quest'ultimi avrebbe giustificato il richiamo ai suoi illustri natali nel carne e, soprattutto, avrebbe conferito al duca maggiore legittimità politica sul piano locale.⁵⁹¹ La nobiltà di Arechi si esplica anche attraverso le sue molteplici qualità e virtù: nel carne se ne esalta infatti la bellezza esteriore, il carattere gentile e mite, ma soprattutto la cultura e la sapienza (versi 9-12). Del *princeps* se ne sottolinea ugualmente la religiosità, lodandone in particolare la *pietas*, la quale risulta essere una riproposizione in chiave cristiana della *pietas* di Enea.⁵⁹²

Particolarmente interessante è anche il riferimento alle lacrime del verso 14 (*pervigil in lacrimis tempora noctis agens*). Tale descrizione potrebbe forse alludere alla rappresentazione benedettina delle lacrime, le quali erano prescritte durante la preghiera. In particolare, la *Regula monachorum* si concentrava sulla dimensione interiore delle lacrime, le quali devono essere espresse in solitudine e all'interno del proprio cuore, luogo segreto e privilegiato, che permette al monaco di comunicare con Dio. Come hanno dimostrato gli studi di Piroska Nagy, le lacrime, che attraverso la compunzione assumono la capacità di purificare lo spirito, erano concepite come simbolo della *puritas cordis*: «dans l'oraison révérencieuse, Benoît recommande de prier dans la componction des larmes et la pureté du cœur. Il associe les larmes à l'intention du cœur pour la prière privée; enfin, il insiste sur la componction du cœur lors de l'oraison en larmes requise pendant le Carême».⁵⁹³ Nel contesto monastico benedettino, le lacrime erano dunque iscritte in un *habitus* di preghiera e penitenza: esse non simboleggiavano tanto un crisma ricevuto da Dio (come invece sosteneva Gregorio Magno riferendosi alla *grazia delle lacrime*), bensì erano segno di virtù e, al contempo, rappresentavano lo strumento di purificazione necessario affinché l'anima potesse salvarsi. È probabile che Paolo Diacono, citando la veglia notturna di Arechi in lacrime, volesse sottolinearne la forte devozione, tanto da assimilarla a quella del monaco piangente durante le ore di preghiera e penitenza.

⁵⁹⁰ LAMBERT, *La produzione epigrafica dei secoli VIII e IX* cit., p. 295.

⁵⁹¹ ZORNETTA, *Italia meridionale longobarda* cit., pp. 81-83.

⁵⁹² LAMBERT, *Splendida progenies regali ex semine cretus* cit., p. 87.

⁵⁹³ NAGY, *Le Don des larmes* cit., p. 143.

I versi successivi rimarcano invece le abilità politiche di Arechi attraverso la consolidata metafora del nocchiero in grado di reggere le redini della patria e di condurre la nave tra i flutti (versi 16-17), mentre i versi 18-19 sottolineano le qualità ideali del buon governante incarnate dal principe di Benevento: amante della pace, cauto a decidere, previdente e sagace. Per amore della patria egli era inoltre pronto a morire (verso 22). La regalità del *princeps* si esprime anche nel consolare gli afflitti (versi 23-24), incarnando così un modello di sovranità strettamente connesso alla *caritas* cristiana.⁵⁹⁴ Tale rappresentazione, inizialmente legata alle prerogative dell'*optimus princeps* romano, nel panorama cristiano assumeva pertanto un nuovo significato: il buon principe doveva manifestare un atteggiamento misericordioso nei confronti degli individui socialmente deboli poiché lo stesso Dio aveva assegnato ai potenti tale responsabilità. Di Arechi è infine elogiato il grande impegno nell'adornare la patria non soltanto attraverso la costruzione di numerose fortificazioni e palazzi, ma anche promuovendo le scienze e la cultura (verso 25). Il *princeps* è dunque esaltato nelle vesti di sovrano costruttore; una raffigurazione che è possibile riscontrare, come si è precedentemente illustrato, anche in uno dei due *tituli* destinati al *palatium*.

A partire dal verso 27, Paolo Diacono descrive il forte legame affettivo tra Arechi e il *populus* di Benevento. In primo luogo, i versi 27-28 esplicitano l'intenso *amor* che lega Arechi ai membri della sua comunità (*Tu reuiesque tuis, portusque salusque fuisti / gloria, deliciae, tu generalis amor!*). Il pronome possessivo *tuis* sembra infatti sottolineare l'intensità di tale rapporto, mentre l'aggettivo *generalis* richiama la dimensione collettiva dell'*amor* provato nei confronti di Arechi. Il verso 29, introdotto dall'interiezione *Heu*, allude invece all'amara situazione instauratasi dopo la morte di Arechi: tutte le gioie sono tramontate improvvisamente, così come la prosperità, la pace e la tranquillità (verso 30). Verosimilmente, tale descrizione si riferisce alle condizioni piuttosto problematiche in cui versava il principato di Benevento dopo l'agosto del 787: Grimoaldo, infatti, era ancora ostaggio di Carlo Magno in veste di garante del recente accordo di sottomissione.

I versi 31-38 sono invece dedicati alla rappresentazione del *planctus* universale introdotto già al verso 31 attraverso l'esplicita menzione di quest'ultimo (*Planctus obique sonat, te luget sexus et aetas*).⁵⁹⁵ In modo analogo agli epitaffi carolingi, anche gli epitaffi longobardo-beneventani sottolineano la rilevanza del defunto in relazione alla quantità di soggetti coinvolti nel pianto. In tale contesto le lacrime rappresentavano una sorta di barometro dell'importanza e della popolarità: i personaggi pubblici che si erano distinti per i propri meriti (in ambito civile o militare) avevano il

⁵⁹⁴ Tale caratterizzazione è ricordata anche nel *Chronicum Salernitanum*, in MGH cit., c.14, p. 480: «*Ipse [se] predictus Arichis erga Dei precepta sese coartabat, atque creberrime pauperibus elemosinam condonabat*».

⁵⁹⁵ L'espressione *planctus obique sonat* è riproposta in modo identico anche al verso 16 dell'*Epitaphium Sophiae neptis*.

diritto di ricevere una cospicua quantità di lacrime.⁵⁹⁶ Nel caso in cui a morire fosse stato un membro della famiglia reale o una figura politica particolarmente rilevante, il pianto avrebbe invece coinvolto una quantità maggiore di soggetti. Infine, se a spirare fosse stato lo stesso *pater patriae*, il *planctus* avrebbe assunto una portata di carattere universale, poiché tutti i membri della comunità, indipendentemente dall'età, il genere o la provenienza, avrebbero sperimentato la condizione di "orfano". Nel carme di Arechi, la sua morte affligge infatti donne e uomini di ogni età (verso 31) e, prima fra tutte, come esplicitato al verso 32, la città di Benevento (*omnis, et ante omnes, tu Benevente, doles*). In modo analogo, anche la nuova capitale Salerno, città nella quale il *princeps* aveva spostato la corte nel 774, geme per la scomparsa del suo costruttore (*Nec minus excelsis nuper quae condita muris / structorem, orba, tuum, clara Salerne, gemis*). I versi 35-38 disegnano invece i contorni dei territori soggetti, nell'Italia meridionale, ad Arechi stesso, ma anche di quelli che, a nord, erano sotto l'autorità del suocero del duca, Desiderio, prima dell'arrivo di Carlo Magno. Come notato da Cécile Treffort, questo elenco geografico indica che la lamentazione non coinvolge solamente le aree formalmente sottoposte all'autorità ducale, ma l'intera *gens Langobardorum*, dall'Italia settentrionale a quella meridionale: è tutto il popolo longobardo, anche quella parte ora sottoposta all'autorità dei Franchi, ad abbandonarsi al *planctus*.⁵⁹⁷ Probabilmente, la volontà di includere nella lamentazione la *Langobardia Maior* e *Minor* si lega al fatto che, dopo la caduta di Pavia del 774, era stato proprio Arechi ad assumere il titolo di *princeps*, proponendosi come erede della tradizione del suo popolo. Ciò manifesta il carattere fortemente politico dell'epitaffio, volto a celebrare l'azione di continuità del duca rispetto alla cesura, per lo meno nel cambio della dinastia regnante, avvenuta nel 774. Nel carme funebre dedicato ad Arechi, Paolo Diacono enumera inoltre una serie di soggetti espressi attraverso la forma singolare: «*Apulus et Calaber, Vulgar*⁵⁹⁸, *Campanus et Umber*» (verso 35). Ad essere rattristati sono inoltre coloro che dal Sele e dal romuleo Tevere sono bagnati (verso 36), così come quelli che bevono le acque dell'Arari (oggi fiume Saône), dell'Istro (oggi fiume Danubio) e del Po (verso 37). Infine, a piangere la scomparsa del duca sono «*exter et adfinis seu peregrina falanx*» (verso 38). Il coinvolgimento dell'intera *gens Langobardorum* – seppur intesa nel suo ampio senso

⁵⁹⁶ Tale condizione si presentava in modo simile anche nell'Antica Roma come notato in REY, *Le lacrime di Roma* cit., pp. 29-41.

⁵⁹⁷ TREFFORT, *Mémoires Carolingiennes* cit., pp. 246-247.

⁵⁹⁸ Particolarmente interessante è la menzione al *Vulgar*, traducibile in italiano con la parola "bulgaro": la presenza dei Bulgari nel Meridione è raccontata dallo stesso Paolo Diacono in *H.L.* V, 29 in relazione all'arrivo in Italia del duca bulgaro Alzecone ai tempi del re longobardo Grimoaldo. Nell'*H.L.* si racconta che Alzecone chiese a re Grimoaldo di potersi stanziare all'interno del suo territorio in cambio di fedeltà e servizi, ricevendo una risposta affermativa. Grimoaldo mandò in seguito il duca bulgaro a Benevento da suo figlio Romualdo (duca di Benevento dal 671 – 687), che gli assegnò un'ampia regione, le città di Sepino, Boviano, Isernia e altri territori ancora. Paolo Diacono conclude il racconto sottolineando che, nonostante i Bulgari tutt'ora continuino a vivere in quei luoghi e parlino latino, non hanno ancora perso la loro lingua. PAOLO DIACONO, *H.L.* V, 29 cit., p. 154.

interentnico e aristocratico⁵⁹⁹ – al *planctus* per la morte di Arechi assume perciò la forma di una sorta di lutto pubblico a cui partecipò l'intera *gens*, indipendentemente dalla collocazione geografica o dall'autorità a cui è sottoposta. Come notato da Flavia De Rubeis⁶⁰⁰, rappresentazioni collettive del lutto sono altrettanto richiamate sia nell'epitaffio dedicato a re Cuniperto⁶⁰¹ (660 circa – 700). Nei versi 5-6 dell'iscrizione funebre dedicata al re longobardo viene infatti descritto il pianto dell'Italia (in questo caso personificata), che in Cuniperto ha perduto simultaneamente un signore, un padre, un pastore e un marito (*quem dominum Italia, patrem atque pastorem, / inde flebile maritum iam viduata gemet*).⁶⁰² Si noti, tuttavia, che a gemere per la morte del sovrano non è la *gens Langobardorum*, bensì l'Italia: ciò significa che il lutto coinvolge un territorio a prescindere dalla stirpe. Al contrario, il *planctus* citato nell'epitaffio di Arechi non è più riferito ad un territorio, ma a un'intera *gens*, benché la *Langobardia Maior* ora si trovasse sotto il controllo dei Carolingi.

I versi 39-47 evidenziano il dolore della vedova Adelperga e le difficili condizioni in cui versava la sua famiglia. In primo luogo, è contrapposta la precedente felicità della sposa alla sua attuale condizione di miseria (*Tam felix olim, nunc namque miserrima coniux*), a cui segue, al verso 40, un riferimento all'amore coniugale tra Adelperga e Arechi (*regali in thalamo quam tibi iunxit amore*). Il verso 41 (*eheu, perpetuo pectus transfixa mucrone*) menziona invece il dolore della vedova attraverso una metafora che da Paolo Diacono utilizzò anche all'interno di due epitaffi dedicati rispettivamente ad un figlio e una figlia di Carlo Magno, ossia quella del petto trafitto da un'arma.⁶⁰³ Se in quest'ultimi due casi il dolore è connesso alla figura del *pater* Carlo Magno, nell'epitaffio di Arechi è riferita invece alla *coniux* Adelperga. Si noti tuttavia l'uso dell'avverbio *perpetuo* per indicare la continuità della sofferenza della vedova e, come esplicitato al verso 42, il fatto che Adelperga, traendo le stanche membra, è prossima alla morte (*languida membra trahens, te moribunda dolet*). Tale afflizione è probabilmente legata alla scomparsa dell'amato marito e alla complicata situazione familiare descritta nei versi successivi. Il richiamo alla morte di un familiare

⁵⁹⁹ Su questo punto si vedano: S. GASPARRI, *Le molteplici identità etniche dei Longobardi in Italia. Linguaggi politici e pratiche sociali*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung» vol. 118 (2012), pp. 493-504; W. POHL, *Gens ipsa peribit. Kingdom and identity after the end of Lombard rule, in 774, ipotesi su una transizione: Atti del seminario di Poggibonsi, 16-18 febbraio 2006*, a cura di S. Gasparri, Turnhout 2008, pp. 67-78.

⁶⁰⁰ DE RUBEIS, *Le iscrizioni dei re Longobardi* cit., p. 228.

⁶⁰¹ K. STICKER, *Poetae Latini Medii Aevi IV Pars II*, Berlino 1914, CXLI, p. 724. L'iscrizione è attualmente conservata presso i Civici Musei del Castello Visconteo di Pavia ma in origine era collocata nel monastero di San Salvatore di Pavia. Sia per il linguaggio grafico, che testuale è ascrivibile alla scuola pavese. Per approfondimenti si veda: F. DE RUBEIS, *Modelli impaginativi tra Longobardi e Carolingi*, in *Memoria poetica e poesia della memoria. La versificazione epigrafica dall'antichità all'umanesimo*, a cura di A. Pistellato, Venezia 2015, pp. 219-237; F. E. CONSOLINO, *La poesia epigrafica a Pavia longobarda nell'VIII secolo*, in *Storia di Pavia. Bd. 2: L'alto medioevo*, a cura di R. Bossaglia, Pavia 1987, pp. 161-163.

⁶⁰² DE RUBEIS, *Modelli impaginativi tra Longobardi e Carolingi* cit., p. 222. Il topos panegiristico del lutto che coinvolge interi territori resi vedovi, orfani o abbandonati a causa della scomparsa del proprio sovrano conoscerà grande fortuna anche all'interno degli epitaffi dei sovrani pavese e, in seguito, nei carmi funebri italo-meridionali.

⁶⁰³ Essa ricorre, infatti, anche nel verso 6 dell'epitaffio dedicato alla piccola Ildegarda (*Confodiens iaculo regia corda patris*) e nel verso 16 dell'epitaffio dedicato al piccolo Lotario (*Vulnifico fodiit corda mucrone patris*).

del defunto a causa del dolore provocato dal lutto è presente all'interno di un altro carme funebre dell'autore longobardo, ossia l'*Epitaphium Sophiae neptis*. Ai versi 9-10 (*Te moriente avia iam vivere posse negavit / Illius et mortis mors tua causa fuit*) è descritto infatti l'immenso dolore della nonna che, a causa della scomparsa della nipote, morì. Come è stato precedentemente argomentato⁶⁰⁴, è probabile che tale composizione sia stata dedicata ad una nipote della regina Ansa, morta prematuramente. Queste allusioni ad una forma di dolore tale da causare (o quasi) la morte di un familiare della persona poco prima scomparsa sembra indicare che la comunità emotiva longobardo-beneventana non riteneva bizzarra o inadeguata una rappresentazione del lutto familiare attraverso immagini o gesti emotivi molto intensi che, per la loro drammaticità e potenza evocativa, non trovavano eguali nel mondo carolingio.

La situazione familiare e la condizione psicologica di Adelperga a seguito della morte del marito è maggiormente esplicitata all'interno dei versi 43-47: si ricorda anzitutto la morte del figlio Romualdo, spirato un mese prima del padre (verso 43) e, al verso successivo, la cattività di Grimoaldo nella *dura Gallia*. Con Adelperga rimangono però due figlie nel fiore dell'età, Teoderada e Adelchisa, sollievo nella sventura ed insieme fonte d'inquieto timore (versi 45-46). Il verso 47 risulta essere particolarmente interessante in quanto allude ad una specifica reazione psicologico-emotiva della donna nei confronti dei recenti lutti: osservando le figlie, Adelperga può illudersi che le siano restituiti gli amati volti (*Has cernens reddi vultus sibi credit amatos*). L'aspetto fisico delle due ragazze, che probabilmente in alcuni suoi tratti avrebbe potuto ricordare quello del padre, doveva aver suscitato in Adelperga dei sentimenti intensi e nostalgici e, al contempo, il desiderio, irrealizzabile nella vita terrena, di poter rincontrare il marito e il figlio. Inoltre, in questo specifico caso, la reazione emotiva della donna è provocata da un determinato senso (la vista): è infatti attraverso l'immagine delle figlie che nella mente di Adelperga viene evocato il ricordo degli amati volti e l'illusione di poterli rincontrare. La donna, ansiosa, teme infine che le figlie possano esserle sottratte (verso 48), così come erano stati allontanati da Benevento i figli Romualdo e Grimoaldo. In effetti, nel 787 Adelchisa, insieme a Grimoaldo, era stata inviata come ostaggio a Carlo Magno per rispettare le condizioni di pace imposte da quest'ultimo a seguito dell'assedio di Capua. Una volta che la figlia ritornò a Benevento, è probabile che Adelperga temesse la ripetizione di un simile episodio.

Nella parte conclusiva dell'epitaffio i versi 49-50 sono infine dedicati all'affermazione del principio cristiano espresso dalle Beatitudini: "Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli" (Mt. 5, 12). Infatti, una speranza è in grado di consolare un così gran numero di dolori: che Arechi, per via dei suoi numerosi meriti, sia accolto in paradiso (*Solatur tantos spes haec utcumque dolores, quod te pro meritis nunc paradysus habet*).

⁶⁰⁴ Si veda Cap. II.1, paragrafo 4.

3. Il lutto per Romualdo, il novello Arechi

Romualdo, primogenito di Arechi e Adelperga, spirò a Salerno il 21 luglio 787, poco prima che anche il padre morisse. Benché nel capitolo 17 del *Chronicon Salernitanum* si attribuisce a Paolo Diacono la paternità della composizione, in realtà l'epitaffio (Appendice II, testo 2) fu composto dal vescovo di Benevento Davide, allievo dello stesso Paolo, come attestato da altre fonti. Il testo si conserva nell'originale lapideo, benché risulti essere incompleto e dunque non traducibile nella sua interezza.⁶⁰⁵ Come si dimostrerà a breve, gli intenti celebrativi contenuti nell'iscrizione tendono ad esaltare la figura di Romualdo nelle vesti di erede di Arechi, sottolineandone così l'importante ruolo sia da un punto di vista dinastico, sia da un punto di vista politico. Infine, il carme *in memoriam* di Romualdo riflette lo stile e i moduli epigrafici riconducibili all'epitaffio del padre, considerato, come è stato ricordato, il modello di riferimento per le successive iscrizioni funerarie dedicate ai principi beneventani.

Al verso 1 è menzionata anzitutto l'afflitta Benevento di fronte all'improvvisa scomparsa della sua Gloria (*Alta ruit subito Beneventi gloria tristis*), a cui seguono una serie di versi dedicati all'enumerazione delle virtù e dei pregi del giovane: Romualdo è descritto come il bellissimo figlio di Arechi, unica speranza della patria (*unica spes patriae*), muraglia e scudo per i suoi (versi 3-4). Il ricorso al pronome *sui* sembra anche in questo caso rafforzare lo stretto legame tra Romualdo e i membri della sua comunità. Il valore di Romualdo, il quale rappresenta una sicurezza sia per il padre anziano, che per la madre (versi 5-6), è tale che molti si appellano a lui con il nome di novello Arechi (verso 7). La sua raffigurazione ideale è tratteggiata ispirandosi al modello arechiano: Romualdo è un giovane virtuoso, bello e saggio, nonché esperto di grammatica e di legge terrena e divina (versi 8-10), eguale al padre in *pietas* e alla madre in *pudor* (verso 11). Al verso 12 si esplicita, attraverso il ricorso ad una metafora che coinvolge l'elemento del fuoco, il dolore dei genitori (*Illius eu tristes quos male flamma cremat*).⁶⁰⁶ Di Romualdo è infine ricordata la docilità e la sottomissione ai genitori (versi 13-14) e, soprattutto, l'obbedienza al padre, rappresentata attraverso l'immagine biblica di Abramo e Isacco (15-16).

Il verso 17 ricorda l'estremo sacrificio del giovane: Romualdo fu consegnato infatti come ostaggio per la salvezza della patria e di tutto il popolo e, offrendo sé stesso, volle morire *pro pietate* (verso 18). In questo caso, il termine *pietas* potrebbe indicare sia la forte devozione e amore nei confronti della patria, ma anche l'amore filiale, come suggerito nella traduzione di Carmela Russo

⁶⁰⁵ LAMBERT, *La produzione epigrafica dei secoli VIII e IX* cit., p. 295.

⁶⁰⁶ Come si è potuto constatare all'interno degli epitaffi dedicati ai Carolingi composti da Paolo Diacono, la metafora del fuoco è frequentemente associata al dolore dovuto alla perdita di un familiare e, in particolare, alla morte di un figlio.

Mailler.⁶⁰⁷ Proprio grazie al gesto sacrificale di Romualdo, Benevento venne risparmiata dai Franchi (versi 19-20) e, per via del suo carattere mite⁶⁰⁸, egli fu addirittura in grado di placare il furore del re e l'ira dei Franchi (*Tu placida regis sedastu mente furorem / Obruta Gallorum te ira loquente fuit*).⁶⁰⁹ In relazione al *furor* è necessario evidenziare due aspetti importanti: il primo è che nel latino classico e negli scritti dei Padri della Chiesa il *furor* indica una passione molto più violenta e incontrollata rispetto alla semplice *ira* (rabbia). Nel discorso religioso altomedievale il *furor* designa generalmente una forma di rabbia incontrollabile, violenta ed eccessiva, se non addirittura sintomo di follia o di possessione demoniaca.⁶¹⁰ Ciononostante, in specifici contesti, tale manifestazione emotiva poteva essere talvolta giudicata come una reazione perfettamente legittima.⁶¹¹ Inoltre, secondo alcune interpretazioni, il linguaggio emotivo evocato nei versi 21-22 dell'epitaffio non alluderebbero a un presunto sentimento anti-franco, ma piuttosto tale terminologia legata alla rabbia «was not unusual for the period and could be used for conciliatory purposes [...] According to the poem, the *ira* of the Franks was not irrational to the point that arms were required to mitigate it, rather the anger could be dealt with by negotiation with words».⁶¹² Benché il *furor* di Carlo Magno citato nell'epitaffio di Romualdo non possa essere effettivamente equiparato a una cieca rabbia incontrollabile dalle conseguenze nefaste, esso non sembra tuttavia assumere alcuna connotazione positiva o, in ogni caso, non ne è giustificata la manifestazione. Infatti, tale *furor* è volutamente contrapposto alla mitezza e alla pacatezza di Romualdo il quale, anziché reagire con altrettanta rabbia, preferisce utilizzare le parole per placare il re franco e l'ira dei suoi uomini. Inoltre, ritengo che l'espressione del *furor* da parte del sovrano carolingio difficilmente potrebbe essere riconducibile a una dinamica di riconciliazione. Infatti, come sottolineato da Gerard Althoff, a partire dalle prime fonti d'epoca carolingia, Carlo Magno cominciò ad essere contraddistinto dalle virtù cristiane della *iustitia*, della *pietas*, della *clementia*, della *miseriordia* e della *patientia*. Altre manifestazioni emotive, quali per esempio l'*ira regis*, sono difficilmente rintracciabili all'interno delle descrizioni dei sovrani carolingi. Nel caso di Carlo Magno, gli *ArF* e la *Vita Karoli* ritraggono il re franco come un uomo *piisimus* e *mitissimus*, pronto a perdonare i nemici, dimostrando così di essere magnanimo e misericordioso.⁶¹³ Lo stesso Paolo Diacono riprende tale rappresentazione all'interno del *Liber de episcopis*

⁶⁰⁷ «[...] offendo sé stesso volle morire per amor filiale». C. RUSSO MAILLER, *Il senso medievale della morte nei carmi epitaffici dell'Italia meridionale fra VI e XI secolo*, Napoli 1981, p. 81

⁶⁰⁸ Al verso 21, il *titulus* rimarca ulteriormente la pacatezza di Romualdo (*mitis ductor, sine felle suavis*).

⁶⁰⁹ Riferimenti all'*ira* di Carlo Magno sono riscontrabili anche in *Chronicon Salernitanum*, in MGH cit., cap. 10-11, pp. 13-18.

⁶¹⁰ Sulla rappresentazione negativa dell'ira in ambito cristiano si veda: ROSENWEIN, *Anger. The Conflicted History* cit., pp. 96-114; L. K. LITTLE, *Anger in Monastic Curses*, in *Anger's Past* cit., pp. 9-36.

⁶¹¹ Si veda per esempio: PEYROUX, *Gertrude's furor* cit., pp. 36-55.

⁶¹² ANDERSON, *Historical Memory* cit., p. 50.

⁶¹³ ALTHOFF, *Ira Regis* cit., pp. 64-65.

Mettensibus.⁶¹⁴ Il ritratto che emerge invece all'interno dell'epitaffio beneventano è diametralmente opposto: è infatti Romualdo, e prima di lui il padre Arechi (come si evince dalla sua iscrizione funebre), ad incarnare le virtù cristiane del buon governante. Il re franco, invece, è in preda al *furor* e deve essere placato dalle parole del giovane. La contrapposizione tra la mitezza di Romualdo e il *furor* di Carlo Magno potrebbe dunque indicare la volontà da parte del vescovo Davide di voler sancire la superiorità morale di Romualdo all'interno di un contesto particolarmente delicato come quello delle negoziazioni della primavera del 787. Inoltre, alla luce del fatto che il vescovo beneventano partecipò in prima persona a tali negoziazioni, nell'epitaffio egli non può che rievocare il clima di pericolo legato a una possibile invasione franca, biasimando di conseguenza il *furor* del re e l'*ira* dei Franchi.

Nella parte conclusiva dell'epitaffio, il verso 24 introduce la dedica del vescovo Davide attraverso l'immagine dell'autore che si abbandona al pianto (*Hoc lacrimans cecini David ego flevile carmen*) a cui segue, al verso 25, il richiamo a un *topos* più volte menzionato in relazione agli epitaffi longobardo-beneventani, ossia quello relativo alla morte di una persona viva a causa del recente lutto subito. In questo caso, tuttavia, il vescovo di Benevento esprime solamente il desiderio di voler morire per via dell'assenza di Romualdo (*Presul, cui semper te sine velle mori est!*).

4. Il lutto per Grimoaldo III

Morto nell'aprile del 806, Grimoaldo venne tumulato accanto al padre Arechi e al fratello Romualdo nella cattedrale di Salerno. L'epitaffio (Appendice II, testo 3) acrostico di 54 versi dedicato al principe fu trasmesso, così come quelli precedentemente analizzati, all'interno del codice Vat. Lat. 5001 alle cc. 18v-19v. Il *titulus* è inoltre incompleto e si conserva unicamente attraverso la tradizione indiretta del *Chronicon Salernitanum*.⁶¹⁵ Infine, non è possibile stabilire con assoluta certezza né chi commissionò l'epitaffio, né l'autore che lo compose, sebbene i loro scopi siano piuttosto chiari: ritrarre Grimoaldo come «un convinto assertore della coscienza nazionale del suo popolo»⁶¹⁶, soprattutto in relazione alla resistenza contro i Franchi.

Il carme esordisce con una breve descrizione degli illustri natali di Grimoaldo, indicandone inoltre il luogo di sepoltura accanto al padre e al fratello maggiore (versi 1-6). La prima parte della composizione è caratterizzata dalla celebrazione delle qualità morali e le abilità belliche del principe. La descrizione di Grimoaldo rievoca un modello di virtù e pregi che, nella produzione beneventana di fine VIII secolo, traeva la sua origine dall'epitaffio dedicato ad Arechi: Grimoaldo è infatti elogiato

⁶¹⁴ PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 74, p. 76.

⁶¹⁵ *Chronicon Salernitanum*, in MGH cit., cap. 28-29, pp. 31-33.

⁶¹⁶ MAILLER, *Il senso medievale della morte* cit., p. 87

per la sua bellezza (versi 7-8), per la gloria e l'appartenenza alla *gens Langobardorum* (*Gloria magnificus, de Longo – maxime – bardis*). Del principe è esaltata anche l'appartenenza alla stirpe regia da parte di entrambi i genitori, riconfermando perciò quanto Paolo Diacono aveva affermato in proposito di Arechi all'interno del carne funebre dedicato a quest'ultimo (verso 12). Grimoaldo è celebrato inoltre per la ricchezza di possedimenti terrieri, per le abilità belliche (verso 13), per l'aspetto fisico e per le opere (verso 15), nonché per la sua ferma inclinazione verso il bene dimostrata sin dalla giovinezza (verso 16). Occorre infine notare che Grimoaldo è definito la *spes Samnitis* (verso 14), laddove i Sanniti rappresentano i Longobardi di Benevento.

A partire dal verso 17 (*O dolor immensus! Pro ultime dampna ruine*) la composizione rievoca nei suoi tratti essenziali la difficile situazione politica venutasi a creare nel 787. I toni anti-franchi, più pacati nelle composizioni precedentemente analizzate, sembrano essere in questo caso maggiormente esacerbati: in primo luogo, si ricorda al verso 18 la sofferenza della *gens Langobardorum* che patì piegata dall'inganno (*Que gens Bardorum fraude subacta tulit!*). Il verso 19 menziona invece l'invio di Grimoaldo come ostaggio presso Carlo Magno affinché la patria fosse salva (*A patre pro patria directus regibus obses*). A quest'ultima, tuttavia, Grimoaldo diede pace sino alla morte del padre (*Placavit patriam funus ad usque patris*). Benché tronco in alcune sue parti, il carne funebre prosegue descrivendo le imprese belliche di Grimoaldo a seguito del suo ritorno a Benevento: nei versi 33-34 è descritta la guerra con i Danai (ossia i Greco-Napoletani), seguita dalla sottomissione delle signorie esterne (versi 35-36) e i continui scontri con le armate ostili dei Franchi (verso 37), salvando così più volte Benevento (*Pertulit adversas Francorum sepe falangas, / Salvavit patriam sed Benevente tuam*). La polemica anti-franca è riaffermata ulteriormente nei versi successivi: la potenza nemica non riuscì infatti a piegare il capo di Grimoaldo (versi 39-40: *Gallorum forcia regna / Non valere huius subdere colla sibi*) e, dopo l'infausta caduta che mandò in rovina il regno dei Longobardi, Grimoaldo fu speranza e pace per la sua gente (versi 43-44: *Post casum infaustum quod regna Latina ruentem / Ipse sue gentis spes requiesque fuit*). Alla luce di tale rappresentazione negativa dei Franchi, ci si potrebbe domandare il perché l'atteggiamento ostile contro di essi sia maggiormente enfatizzato nell'epitaffio di Grimoaldo rispetto a quello del fratello maggiore e del padre. Ciò potrebbe essere dovuto alla nuova situazione politica venutasi a creare nell'806, all'interno della quale «Charlemagne and the Franks no longer had to be appeased for Benevento to survive the crisis, and their relationship had changed enough that anti-Frankish sentiment could be openly expressed in Beneventan epigraphy».⁶¹⁷

Nell'epitaffio dedicato a Grimoaldo le espressioni di lutto sono introdotte dall'idea che egli sarebbe stato meritevole di vivere più a lungo (morì a circa quarantadue anni) e che, come evidenziato

⁶¹⁷ ANDERSON, *Historical Memory* cit., p. 65.

ai versi 41-42, la sua morte causerà grande rimpianto in ogni tempo (*O quam longinque fuerat dignissimus evo / De quo tantus erit tempus in omne dolus*). La manifestazione del *planctus* per la morte del *princeps* è attribuita ad una molteplicità di soggetti (*Itala, Romana, Illirica, Hebraea, Afla, Pellasga / Morte tua princeps <gens> sine fine dolet*) all'interno dei versi 47-48. In questo caso l'autore ha cercato di coinvolgere una quantità eterogenea sia per cultura, che per religione di *gentes* (italica, romana, illirica, ebraica, berbera e greca) per rimarcare l'importanza del principe all'interno di una prospettiva più ampia rispetto al piano locale. Inoltre, la scomparsa di Grimoaldo sembra gettare in un dolore *sine fine* i soggetti poco prima menzionati. Come infatti ricordato ai versi 49-50, la morte non ha recato danno a Grimoaldo, ma a coloro che sono sopravvissuti (*Mors tibi non nocuit, sed nos linquendo peremit / Dulcis alumne, tua quos tenet atra dies*). Il *titulus* termina sottolineando ancora una volta la fama e la gloria del principe, destinata a perdurare nel tempo.

5. Il lutto per i principi beneventani del IX secolo

Le iscrizioni altomedievali italo-meridionali possono essere definite anzitutto come un prodotto culturale funzionale alla legittimazione del potere regnante: in particolare, come notato da Lambert, tale scrittura epigrafica era «finalizzata alla rivendicazione ed all'esaltazione della nobiltà delle origini in funzione del riconoscimento del nuovo ruolo politico»⁶¹⁸ rivestito dai principi di Benevento. All'interno di tale contesto, «la Salerno di Arechi risulta la prima ad essere onorata di una produzione ad *hoc*, volta ad esaltare la munificenza e la preveggenza del *piissimus atque excellentissimus princeps gentis Langobardorum* quale fondatore di una nuova città emula di quella di Romolo».⁶¹⁹ La produzione epigrafica italo-meridionale si configurava perciò come un fenomeno elitario, frutto dell'accurato lavoro di eruditi (per lo più ecclesiastici) vicini ai governanti di Benevento, le cui gesta erano celebrate attraverso eleganti componimenti. Inoltre, tale produzione si richiamava esplicitamente all'illustre passato della Roma imperiale, poiché di quest'ultima, seppur tramite modalità e forme rinnovate e più in sintonia con il presente, si cercava di emularne i fasti. La necessità di rievocare una *romanitas* rielaborata a partire dal nuovo contesto cristiano si traduceva nella riacquisizione e riproposizione del patrimonio valoriale e letterario della tradizione antica. Ciò induceva gli autori longobardo-beneventani (ma anche carolingi) al recupero delle *Auctoritates* più celebri appartenenti all'Età augustea, tra le quali era prediletta soprattutto la figura di Virgilio, la cui opera completa era stata conservata e trasmessa nel corso dell'Alto Medioevo grazie al lavoro dei monaci insulari.⁶²⁰

⁶¹⁸ LAMBERT, *La produzione epigrafica dei secoli VIII e IX* cit., p. 291.

⁶¹⁹ *Ibid.* p. 292.

⁶²⁰ *Ibid.*

In relazione alla produzione epigrafica italo-meridionale, Carmela Russo Mailler ha parlato di una sorta di «scuola» a Montecassino, la quale restituì «vigore agli studi grammaticali, dando nuova vita agli interessi culturali del monastero».⁶²¹ Iniziatore di tale slancio culturale fu Paolo Diacono, il cui *carmen* dedicato ad Arechi costituì il modello di riferimento per gli autori successivi del IX secolo.⁶²² Per esempio, nel *titulus* dedicato a Sicone (principe di Benevento dall'817 all'832) i versi 1 e 3 (*Principis hic magni requiescunt membra Sucibus / [...] Stirpe satus regnum*) si richiamano ai versi 2 e 7 dell'epitaffio di Arechi.⁶²³ Oltre alla presenza del *luctus* collettivo esplicitato al verso 2 (*flenda nimis populis, heu Benevente, tuis,*), occorre inoltre notare la riproposizione del tema dell'ira dei Franchi ai versi 31-32 (*Defendit patriam Francorum gentis av ira/ Quae quondam multo caesa mucrone fuit*), benché, i due versi successivi, descrivano invece l'amore dei re Franchi (e di tutti gli altri sovrani succeduti nel tempo sulla terra) nei confronti di Sicone (*Regibus ille magis dilectus luce parata / Francorum et cunctis orbe perenne datis*). Infine, le virtù e le qualità morali del *princeps* sono modellate a partire dal prototipo ideale arechiano, come per esempio dimostra la riproposizione della mitezza, della prudenza e della *caritas* nei confronti dei poveri.⁶²⁴

Nell'epitaffio dedicato a Radelchi (principe dal 839 al 851)⁶²⁵, successore di Sicardo (832 – 839), i riferimenti testuali risultano essere ulteriormente complessi e incrociati: è presente infatti una corrispondenza sia fra i versi 9, 22 e i versi 23, 53 del *carmen* dedicato ad Arechi, sia fra il verso 13 e il verso 28 dell'epitaffio di Sicone.⁶²⁶ Il *planctus* collettivo è espresso in particolare ai versi 7-8 (*Hunc populis patrem lacrimis et voce fatentur/ Dives inopsque simul, hoc moriente gemut*), mentre nel verso 9 (*Afflictis solamen erat, tutamen egentum*) viene rievocato il *topos* della *largitas* nei confronti delle persone afflitte. Infine, nel *titulus* per Orso⁶²⁷ (morto prima dell'851), figlio di Radelchi, altrettanto frequenti sono i richiami e le analogie con gli epitaffi di Arechi e di Romualdo.⁶²⁸ Similmente, nel *carme* funebre dedicato a Radelgario (principe dal 851 al 854)⁶²⁹, successore di Radelchi, l'antagonismo nei confronti dei Franchi descritto al verso 25 (*Fortia Francorum saedavit*

⁶²¹ MAILLER, *Il senso medievale della morte* cit., pp. 75-76.

⁶²² Per approfondimenti ulteriori, anche sotto il profilo grafico, si veda: DE RUBEIS, *La tradizione epigrafica in Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore* cit., pp. 139-162.

⁶²³ «*Tellus / principis haec magni nobile corpus habet [...] Stirpe ducum regumque satus*». Per l'epitaffio di Sicone: *Epitaphium Siconis principis*, in MGH, *Poetae latini aevi Carolini*, II, a cura di E. Dümmler, Berlino 1881, pp. 649-651, trad. in MAILLER, *Il senso medievale della morte* cit., pp. 94-95.

⁶²⁴ Versi 35-36: «*Pacificus, mitis, prudens sanctusque, suavis, / Largus et in cunctis pauperibusque pius*».

⁶²⁵ *Epitaphium Radelchis principis*, in MGH, *Poetae latini aevi Carolini*, II cit., pp. 657-658, trad. in MAILLER, *Il senso medievale della morte* cit., pp. 117-119.

⁶²⁶ MAILLER, *Il senso medievale della morte* cit., p. 117.

⁶²⁷ *Epitaphium Ursi*, in MGH, *Poetae latini aevi Carolini*, II, cit., pp. 660-661, trad. MAILLER, *Il senso medievale della morte* cit., pp. 123-125.

⁶²⁸ MAILLER, *Il senso medievale della morte* cit., p. 123

⁶²⁹ *Epitaphium Radelcari principis*, in MGH, *Poetae latini aevi Carolini*, II, cit., pp. 659-660, trad. in MAILLER, *Il senso medievale della morte* cit., pp. 126-129.

regna [...]) risulta essere piuttosto simile all'atteggiamento anti-franco espresso nell'epitaffio di Grimoaldo III.⁶³⁰

6. Il lutto come momento di rafforzamento e consolidamento dell'identità longobardo-beneventana

Dall'analisi comparata tra gli epitaffi dedicati ad Arechi, Romualdo e Grimoaldo III emergono chiaramente alcuni *leitmotiv*, tra i quali il legame affettivo tra il *princeps*, i suoi sudditi e la *patria*. Nell'iscrizione intitolata ad Arechi la devozione verso la patria assume la forma di un inteso *amor* che si esprime nel desiderio del *princeps* di morire per essa (verso 22) e nell'atto di abbellirla non soltanto attraverso la costruzione di mura e palazzi, ma anche con la *doctrina* (verso 25). L'*amor* caratterizza inoltre il legame tra Arechi e i membri della sua comunità di cui egli era *delicia*, rifugio e salvezza (versi 27-28). Il medesimo affetto è riscontrabile anche nel *titulus* dedicato a Romualdo, definito dall'autore come *spes patriae* (verso 4).⁶³¹ Il giovane *princeps* aveva infatti rispettato il volere del padre e si era consegnato a Carlo Magno per la salvezza della *patria* e del *populus* (versi 15-17), desiderando inoltre di morire *pro pietate* (verso 18), ovvero per amore e devozione verso la patria e i genitori. Il tema del desiderio di offrire se stessi come ostaggio per proteggere il principato è ugualmente presente nell'iscrizione intitolata a Grimoaldo (verso 19), sovrano *dilectus* e contemporaneamente temuto da tutti (verso 36). Ma è soprattutto attraverso le azioni militari contro i Greci e i Franchi che il *princeps* riuscì a garantire la sicurezza dei suoi sudditi (versi 20-40), per i quali egli inoltre rappresentava *spes* e *requies* (versi 43-44).

L'*amor* verso la patria e il popolo poteva dunque esprimersi anche attraverso la loro protezione dalle forze ostili esterne. Precedentemente si è argomentato che i toni anti-franchi risultano essere maggiormente accesi all'interno del *titulus* dedicato a Grimoaldo, mentre sono più pacati nelle iscrizioni funebri di Romualdo e Arechi. Quest'ultime sono persino state definite come delle composizioni «resolutely neutral and nonviolent»⁶³², il cui scopo fondamentale sarebbe stato quello di rappresentare la famiglia di Arechi non come ostile ai Franchi, bensì come una stirpe regia degna di fiducia che si ispirava a dei modelli di sovranità simili a quelli adottati dai Carolingi.⁶³³ Se certamente Paolo Diacono e il vescovo Davide non scelsero di celebrare i due principi ricordandone l'atteggiamento ostile nei confronti di Carlo o richiamandosi a un'identità longobarda basata su un fervente militarismo, è improbabile che il loro obiettivo principale fosse stato quello di convincere Carlo Magno a liberare Grimoaldo e/o persuaderlo ad accettare la legittimità della sovranità degli

⁶³⁰ MAILLER, *Il senso medievale della morte* cit., p. 126.

⁶³¹ Si noti che un appellativo simile è riscontrabile anche al verso 11 dell'epitaffio della regina Ansa in riferimento ad Adelchi, presentato da Paolo come «*Bardis spes maxima mansit*».

⁶³² ANDERSON, *Historical Memory* cit., p. 64.

⁶³³ Su questa argomentazione *Ibid.*, pp. 50-51, pp. 55-56.

eredi di Arechi su Benevento. Infatti, attualmente non è possibile dimostrare che i due epitaffi fossero stati destinati anche a un pubblico carolingio. Al contrario, in un primo periodo pare che le iscrizioni fossero state collocate in forma lapidea all'interno della cattedrale di Salerno e solo successivamente esse sarebbero state trascritte dall'autore del *Chronicon Salernitanum*.⁶³⁴ Altrettanto problematico è definire le due iscrizioni come “neutrali” e perciò prive di “Lombard-ness”.⁶³⁵ Le espressioni legate al lutto contenute negli epitaffi di Arechi, Romualdo e Grimoaldo III sembrano invece voler far emergere un rinnovato senso di affiliazione e coesione all'interno della comunità longobardo-beneventana, la cui “Lombard-ness” si traduceva non tanto nell'ostinata lotta contro Carlo, ma piuttosto nella condivisione di simboli, valori e sentimenti comuni. Nel momento del lutto, infatti, l'unità di tale collettività potrebbe essere stata rafforzata attraverso il sentimento di perdita comune nei confronti della morte non soltanto del proprio *princeps*, ma soprattutto del proprio *pater*, la cui paternità spirituale si estendeva su tutto il *populus*. La scomparsa del *princeps* non costituirebbe perciò un evento drammatico solamente per gli stretti familiari o amici, ma anche per l'intera comunità: a morire era infatti il *pater patriae* e, di conseguenza, a piangerlo dovevano essere tutti i suoi “figli”, l'intera *patria*. L'epitaffio di Arechi composto da Paolo Diacono registra perfettamente tale intenzione: non soltanto l'autore longobardo esalta lo stretto legame tra il *princeps*, i suoi sudditi e la patria, ma si sofferma intenzionalmente sul fatto che la morte di Arechi suscitò il *planctus* sia dei territori sottoposti direttamente all'autorità del principe, sia dell'intera *gens Langobardorum*, prediligendo perciò un criterio legato alla stirpe anziché al territorio. Di conseguenza, l'epitaffio di Arechi avrebbe potuto suscitare nel pubblico longobardo-beneventano un rinnovato senso di appartenenza alla medesima *gens*, divisa geograficamente ma unita spiritualmente nel piangere colui che, dopo il 774, aveva cominciato a ritrarre sé stesso come il legittimo erede della tradizione longobarda.

Per suffragare maggiormente l'ipotesi secondo cui la morte del *princeps* e le successive manifestazioni di lutto avrebbero rivestito un ruolo centrale nel processo di rafforzamento identitario della comunità longobardo-beneventana, occorre inoltre considerare la dimensione pubblica e rituale legata agli epitaffi beneventani. Più in particolare, come è già stato ricordato in precedenza, le iscrizioni funebri dedicate ad Arechi, Romualdo e Grimoaldo III furono collocate presso la cattedrale di Salerno. Tale luogo si prestava certamente a una loro esposizione pubblica in forma lapidea⁶³⁶, la quale avrebbe così permesso agli abitanti di poter osservare o eventualmente leggere le iscrizioni funebri. Inoltre, come congetturato da Lambert, è molto probabile che durante l'atto delle esequie del

⁶³⁴ LAMBERT, *Splendida progenies regali ex semine cretus* cit., p. 88.

⁶³⁵ ANDERSON, *Historical Memory* cit., p. 63.

⁶³⁶ Secondo Lambert, è soprattutto nella forma lapidea che gli epitaffi beneventani potevano trovare la loro piena realizzazione di documento accessibile ad un grande pubblico e idealmente immortale. LAMBERT, *La produzione epigrafica dei secoli VIII e IX* cit., p. 292.

personaggio da commemorare gli epitaffi fossero letti *coram populo* almeno una volta.⁶³⁷ Questi elementi potrebbero suggerire che i *tituli* fossero inseriti all'interno di un contesto più ampio, ovvero quello relativo alle pratiche collettive di lutto e commemorazione della comunità longobardo-beneventana. Tali insieme di pratiche collettive potrebbero essere interpretate come *emotional practices*, o, più precisamente, *mobilizing practices*, ovvero « rituals (in the broadest sense) as a means of achieving, training, articulating, and modulating emotions for personal as well as social purposes». ⁶³⁸ Applicando tale approccio al contesto che si è descritto finora, sarebbe possibile evidenziare come il ricorso ai rituali e alle pratiche collettive – in questo caso connesse al lutto – possa rappresentare il mezzo privilegiato per evocare, articolare e regolare le emozioni. Più in particolare, i sentimenti legati al lutto e il senso di perdita che venivano suscitati nel pubblico che ascoltava, leggeva o semplicemente osservava gli epitaffi potrebbero essere stati utilizzati non come strumenti volti a incoraggiare l'autocommiserazione, ma come forze propulsive che avrebbero favorito il consolidamento di un forte senso di appartenenza alla medesima *patria* e, nel caso dell'iscrizione di Arechi, alla medesima *gens*. Il lutto, e le pratiche ad esso associate, sarebbero stati in grado di plasmare e di rafforzare il “sé collettivo” della comunità longobardo-beneventana, i cui membri potevano identificarsi con un insieme di valori, ideali ed emozioni comuni, come l'amore per il *pater patriae* e il dolore nel momento della sua morte. In ultima sintesi, l'esposizione pubblica degli epitaffi, probabilmente letti di fronte al popolo durante l'atto delle esequie, e la loro collocazione in luoghi accessibili ad un pubblico piuttosto vasto, potrebbero evidenziare la volontà da parte dei principi e dell'*élite* beneventane di rafforzare i legami identitari fra i membri della propria comunità che, nel lutto e nella commemorazione, si stringeva a sé per piangere la morte del proprio *pater*.

Nell'iscrizione funebre di Romualdo e nei *tituli* dedicati ai principi beneventani successivi ad Arechi l'esaltazione della stirpe è ulteriormente rafforzata, così come l'idea di appartenenza ad una patria comune. Tuttavia, in relazione alle espressioni collettive legate al lutto, occorre evidenziare un'importante differenza. Nell'epitaffio dedicato a Romualdo il *planctus* sembra coinvolgere maggiormente Benevento anziché tutti i Longobardi mentre, nel *carmen* funebre per Grimoaldo, ad abbandonarsi al pianto sono una molteplicità di soggetti molto eterogenei fra loro. Infine, nell'epitaffio di Sicone le espressioni di cordoglio sono riferite al *populus*, così come nella composizione dedicata a Radelchi, definito *pater populi*, la cui scomparsa è pianto dal ricco e dal povero. Al contrario, nell'epitaffio dedicato ad Arechi Paolo Diacono sceglie consapevolmente di menzionare, benché indirettamente, l'intera *gens Langobardorum*. Si potrebbe perciò suggerire che

⁶³⁷ Il fatto che nelle iscrizioni siano inserite delle apostrofi dirette ai concittadini e dei richiami ai popoli e/o territori in lutto avvalorerebbe ulteriormente tale ipotesi. Ibid. p. 304.

⁶³⁸ SCHEER, *Are Emotions a Kind of Practice* cit., p. 210. Per una definizione esaustiva di *emotional practice* Cap. I.2, paragrafo 6.

in quest'ultimo caso l'autore longobardo, attraverso il richiamo a una serie di emozioni condivise legate al lutto, avrebbero avuto l'obiettivo di connettere idealmente una *gens* che, dopo il 774, si trovava separata territorialmente, ma unita emotivamente nel dolore per la perdita del *princeps*.

7. Sulla tomba della regina Ansa

L'epitaffio dedicato alla regina Ansa (Appendice II, testo 4), moglie di re Desiderio, celebra la sovrana (e con lei le sue progenie) nelle vesti di abile regnante e di virtuosa madre. L'iscrizione, composta da Paolo Diacono, è tramandata dal manoscritto Rep. I. 74 4°, conservato a Leipzig presso la Universitätsbibliothek. Benché gli studiosi concordino sulla paternità del carne, persistono opinioni divergenti su quando e dove l'epitaffio venne redatto dall'autore longobardo. Per esempio, Karl Neff datò la composizione fra il 774 e il 782, quando Paolo Diacono soggiornava a Montecassino⁶³⁹, mentre, più generalmente, la stesura del testo viene collocata entro la fine degli anni 780. Recentemente Flavia De Rubeis ha ipotizzato che il *carmen* fu in realtà composto quando l'intellettuale longobardo si trovava ancora nel *regnum Francorum* (quindi prima del 786).⁶⁴⁰ Tale ipotesi è comprovata da due ragioni principali: la prima è che, a differenza dell'epitaffio di Arechi che ebbe un'immediata eco nelle composizioni beneventane successive, gli epitaffi dedicati a figure femminili appartenenti alle *élites* longobarde meridionali non recano alcuna citazione diretta o mnemonica al carne funebre dedicato ad Ansa. La seconda motivazione è invece legata alla tradizione manoscritta: l'epitaffio fu inserito all'interno di un manoscritto miscelaneo risalente al secondo quarto del secolo IX e realizzato in uno *scriptorium* della Francia occidentale. Esso rappresenta «una sorta di antologia poetica al cui interno vengono inseriti [...] anche testi poetici di Paolo Diacono fra i quali anche il componimento funerario dedicato alla regina Ansa». ⁶⁴¹ Di conseguenza, Paolo potrebbe aver composto il *titulus* in una località sconosciuta nel regno dei Franchi ed esso avrebbe avuto inizialmente una circolazione libraria (e non epigrafica) in ambito carolingio e non longobardo, venendo così inserito nel manoscritto miscelaneo Leipzig 74.4., prodotto in uno *scriptorium* della Francia occidentale. La regina longobarda sarebbe perciò morta in esilio tra il 780 e il 786.

⁶³⁹ NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 46.

⁶⁴⁰ F. DE RUBEIS, *La tomba della regina Ansa e la sua epigrafe: ipotesi per una ricostruzione*, in *Alla ricerca di un passato complesso. Contributi in onore di Gian Pietro Brogilo per il suo settantesimo compleanno*, a cura di A. C. Arnau, M. Jurković Zagabria 2016, pp. 137-143.

⁶⁴¹ *Ibid.* *La tomba della regina Ansa* cit., p. 140.

Nei suoi 28 versi, l'epitaffio, attraverso un repertorio già consolidato all'interno della tradizione epigrafica longobarda⁶⁴², esalta la figura della regina Ansa e della sua parentela, celebrandone la discendenza. A tali tematiche si aggiungono anche alcuni generici riferimenti alla poesia classica, come per esempio ai versi 4-6.⁶⁴³ I versi 7-8 evocano invece la figura di re Desiderio, sottolineando al contempo i meriti politici della regina: ella, infatti, riuscì a stabilizzare e a migliorare le condizioni della patria vessata dalle armi (*Haec patriam bellis laceram iamiamque ruentem / Compare cum magno relevans stabilivit et auxit*). I versi 10-11 celebrano invece la figura di Adelgisio (ovvero Adelchi), associato dal padre al trono nel 759 e definito la *spes* dei Longobardi (*Adelgis magnum, formaque animoque potentem / In quo per Christum Bardis spes maxima mansit*). Recentemente, Stefano Gasparri ha argomentato che tale definizione, assai ricorrente nei testi, «sembra qualcosa di più di un accenno ad una riflessione amara (almeno da parte longobarda) su ciò che non è stato, e poteva essere, ossia il regno di Adelchi; o magari dell'espressione dell'attesa di un ritorno». Al contrario, Adelchi rappresentava la speranza dei Longobardi in quanto «futuro re (o meglio, dopo la sua elezione a re collega nel 759, futuro reggitore solitario del regno) e prosecutore della stirpe di Desiderio».⁶⁴⁴ Tale definizione, in sintesi, potrebbe rappresentare un appellativo cerimoniale che, a partire dalla figura di Adelchi, si consolidò nel corso del tempo. In effetti, la medesima espressione ricorre in altre due fonti più tardive: in primo luogo nell'epitaffio di Romualdo, definito *spes patriae* e, in secondo luogo, nel carne funebre dedicato a Grimoaldo, chiamato *spes Samnitis*, ossia dei longobardi beneventani, e *suae gentis spes*. Infine, tra il 790 e il 795 tale definizione fu per la prima volta adottata anche all'interno del mondo carolingio in relazione alla figura di Pipino, *rex Langobardorum (spes, decus Italiae)*, probabilmente per introdurre il giovane re nella tradizione politica longobarda più recente.⁶⁴⁵

La abilità diplomatiche di Ansa sono ricordate ai versi 12-14 in relazione ai matrimoni delle figlie: tre di quest'ultime, infatti, sposarono importanti personalità politiche interne o esterne al regno longobardo. Inoltre, come notato da Janet Nelson, è possibile stabilire un certo parallelismo tra la politica matrimoniale di Teodorico e quella di Desiderio e Ansa.⁶⁴⁶ Teodorico fece infatti sposare una figlia a Sigismondo, re dei Burgundi, mentre l'altra ad Alarico, re dei Visigoti. La sorella del sovrano fu data in sposa a Thrasamund, re dei Vandali e sua nipote al re dei Turingi. Secondo Cassiodoro, Teodorico fece sposare le figlie affinché esse diventassero delle «cultural emissaries» in grado di

⁶⁴² L'epitaffio della regina Ansa presenta numerose affinità con il carne funebre per Arechi e, più in generale, è caratterizzato da forti intenti celebrativi, riscontrabili anche nella produzione epigrafica dedicata ai re pavesi. DE RUBEIS, *Le iscrizioni dei re Longobardi* cit., p. 233.

⁶⁴³ Ibid. *La tomba della regina Ansa* cit., p. 139.

⁶⁴⁴ S. GASPARRI, *Adelchi, un re nell'ombra*, in «Nuova Rivista Storica» CIV/1 (2020), p. 439.

⁶⁴⁵ Ibid. p. 441.

⁶⁴⁶ NELSON, *Making a Difference in Eighth-Century Politics* cit., pp. 174-175.

“civilizzare” i re barbari e contemporaneamente accrescere il potere del padre.⁶⁴⁷ Re Desiderio ambiva al medesimo scopo: egli elaborò infatti una complessa strategia matrimoniale per le proprie figlie, all’interno della quale anche Ansa giocò un ruolo fondamentale. Il *carmen* cita il nome di tre fiumi (Ofanto, Reno e Danubio), i quali corrispondono ai tre mariti delle figlie di Ansa: anzitutto, l’Ofanto, il più importante fiume della Puglia per lunghezza e che all’epoca corrispondeva al confine con il principato di Benevento longobardo, alludeva al matrimonio di Adelperga con Arechi. Per quanto concerne invece il fiume Danubio, esso simboleggia il ducato di Baviera, governato in quel momento da Tassilone III. Anch’egli, come Arechi, sposò una delle figlie del re, ovvero Liutperga, probabilmente nel 763. Infine, il fiume Reno rappresenta il matrimonio tra Carlo Magno e una figlia del sovrano longobardo, il cui nome tuttavia non è menzionato in alcuna fonte. I versi 15-16 menzionano invece la figlia Anselperga, della quale si ricordano il virgineo splendore e la vita monastica affianco al re eterno. In particolare, Anselperga divenne badessa del monastero di San Salvatore a Brescia nel 753, ovvero ancor prima che i genitori fossero proclamati re e regina dei Longobardi (757).⁶⁴⁸ I versi 17-18 ricordano invece le numerose fondazioni monastiche ed opere caritatevoli della regina Ansa: non soltanto ella fondò numerose chiese, ma anche numerosi ospizi, dove i poveri potevano albergare. Nei versi 19-24 si introduce invece la figura del pellegrino/viandante in cerca di un riparo sicuro dalle intemperie e dalla notte oscura, così come di un comodo asilo al riparo dalla lama del bandito. In particolare, Paolo Diacono allude ai pellegrini che si recavano a Roma o al santuario di san Michele Arcangelo a Monte Sant’Angelo sul Gargano, uno dei santuari più importanti all’interno del mondo longobardo: secondo la leggenda, infatti, nell’anno 490 in quel luogo si manifestò l’arcangelo Michele. Tale apparizione, due anni dopo, determinò la costruzione di un santuario all’interno della grotta nella quale l’arcangelo si era rivelato. L’autore longobardo termina il carme funebre lamentando la *brevitas improba* che gli impedisce di proseguire la sua composizione in quanto lo spazio sulla lastra tombale risulta essere limitato (verso 25), concludendo così l’epitaffio con poche parole: «*Quicquid pietate redundat, / Quicquid mente micat, gestorum aut luce coruscat, / In te cuncta simul, fulgens regina, manebant*» (versi 26-28).

Benché l’epitaffio dedicato ad Ansa presenti degli intenti celebrativi simili a quelli riscontrabili nelle composizioni dedicate ad Arechi e i suoi figli, ciò che colpisce è l’assenza del *planctus* (familiare o universale) al suo interno. Nel *carmen*, infatti, non si accenna ad alcuna forma di afflizione o pianto, né da parte dei parenti della regina, né da parte di popoli e/o città ricollegabili

⁶⁴⁷ Ibid. p. 174.

⁶⁴⁸ Il monastero venne costruito e inaugurato soprattutto grazie ai mezzi stanziati dai genitori di Anselperga e, in particolare, grazie alle terre che la stessa Ansa assegnò ad esso. I due sovrani longobardi concessero inoltre al monastero cospicue donazioni e i documenti ufficiali registrarono questa particolare relazione tra donatori (genitori) e badessa (figlia). Ibid. p. 176.

a quello che era stato il *regnum Langobardorum*. Una possibile spiegazione, sebbene alquanto semplicistica, potrebbe essere legata alla sopramenzionata *brevitas improba*: Paolo Diacono non avrebbe potuto proseguire il suo componimento funebre in quanto lo spazio sulla lastra tombale era troppo limitato. Tuttavia, l'assenza del *planctus* risulta essere ulteriormente incomprensibile se si considera il rilevante ruolo politico e religioso di Ansa all'interno del regno del marito Desiderio: come è stato infatti precedentemente sottolineato, l'importanza di una figura pubblica era commisurata alla quantità di soggetti (singoli o gruppi) coinvolti nel lutto. Tuttavia, all'interno dell'epitaffio, nessuno sembra compiangere la morte della regina. Forse, il fatto che Ansa morì in una località sconosciuta nel regno dei Franchi e che Paolo Diacono compose l'epitaffio quando ancora egli si trovava nel medesimo territorio, come ipotizzato da Flavia De Rubeis, potrebbe aver in parte influito sulle scelte contenutistiche dell'autore. Se l'epitaffio ebbe inizialmente una circolazione libraria in ambito carolingio, venendo così inserito nel manoscritto miscelaneo Leipzig 74.4., i lettori non sarebbero stati appartenenti alla comunità longobardo-beneventana (come invece nel caso dell'epitaffio dedicato ad Arechi), bensì a quella dei Carolingi.

Tabella 4 – Il lessico emotivo legato al lutto nelle epigrafi beneventane

<i>amator</i> , amante	<i>dolor</i> , dolore, sofferenza
<i>amor</i> , amore	<i>dolere</i> , dolersi
<i>amatus</i> , amato	<i>lugere</i> , piangere
<i>spes</i> , speranza	<i>lacrimae</i> , lacrime
<i>delicia</i> , delizia	<i>maestus</i> , afflitto
<i>gaudium</i> , gioia, contentezza	<i>miser</i> , misero
<i>solamen</i> , sollievo, conforto	<i>miserrima</i> , miserissima
<i>spes</i> , speranza	<i>planctus</i> , lamentazione
<i>gaudere</i> , gioire	<i>Heu! Oihmé!</i> , oh!
<i>laetus</i> , lieto	<i>Gemere</i> , gemere
<i>affectus</i> , affetto	<i>flere</i> , piangere
<i>mitis</i> , mite	<i>timor</i> , timore
<i>placidus</i> , placido, tranquillo	<i>sollicitus</i> , agitato
<i>carus</i> , caro	<i>fluctuabunda</i> , esitante
<i>pietas</i> , devozione verso la patria e il genitore	<i>tristis</i> , triste
	<i>furor</i> , furore
	<i>ira</i> , ira
	<i>flebis</i> , lacrimevole, commovente
	<i>terribilis</i> , spaventoso
	<i>pudor</i> , pudore, vergogna

III. Dolore, salvezza e santità

III.1 I dolori di Gregorio Magno: *Vita sancti Gregorii Magni*

La *V.G.* di Paolo Diacono è una tra le più importanti biografie altomedievali di papa Gregorio Magno.⁶⁴⁹ A partire dalla fine dell'VIII secolo si sviluppò un particolare interesse nei confronti di questa figura, la cui vicenda biografica e le cui opere teologiche furono oggetto di studio, di interpretazione e, in alcuni casi, di disputa. Oltre alla già citata *V.G.* composta dall'autore longobardo, tra le maggiori opere biografiche altomedievali dedicate a Gregorio Magno si annoverano la biografia composta da un monaco anonimo del cenobio di Whitby in Northumbria⁶⁵⁰ nel secondo decennio dell'VIII secolo e la *Vita Gregorii* di Giovanni Diacono (825 – 880), monaco di Montecassino e collaboratore di papa Giovanni VIII, che scrisse attorno agli anni Settanta del secolo IX.⁶⁵¹ Esiste inoltre una versione interpolata della *V.G.* redatta da Paolo Diacono, la quale circolò ampiamente fra IX-XI secolo soprattutto a nord delle Alpi.⁶⁵²

La storiografia del Novecento ha lungamente dibattuto sulla data di composizione della *V.G.* paolina, senza riuscire, tuttavia, a individuarla con precisione. Sabina Tuzzo, curatrice della più recente edizione della *V.G.*, colloca la stesura in una fase matura della vita di Paolo Diacono.⁶⁵³ Tuzzo ritiene che l'opera fu composta molto probabilmente dopo il 780 e prima della redazione dell'*H.L.*, poiché, in quest'ultima, l'autore ricorda ai suoi lettori di aver già ampiamente parlato della vita del beato Gregorio alcuni anni prima.⁶⁵⁴ In passato, alcuni studiosi hanno ipotizzato che la *V.G.* venne redatta da Paolo nei primi mesi del 787 a Roma, città nella quale egli era giunto nel dicembre precedente al seguito di Carlo Magno. Le collezioni librerie della città avrebbero potuto offrire all'intellettuale un'ampia disponibilità di materiale utile alla compilazione dell'opera, la quale, secondo tale ricostruzione, sarebbe stata inoltre commissionata direttamente dal sovrano

⁶⁴⁹ Per un approfondimento sulla figura di Gregorio Magno si veda: C. LEONARDI, *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, Firenze 2014; S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno: alle origini del Medioevo*, Roma 2004; S. BOESCH GAJANO, *Gregorio I, papa, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 59 (2002); R. A. MARKUS, *Gregorio Magno e il suo tempo*, Milano 2001.

⁶⁵⁰ B. COLGRAVE, *The Earliest Life of Gregory the Great, by an Anonymous Monk of Whitby*, Kansas 1986. Si veda anche O. LIMONE, *La vita di Gregorio Magno dell'Anonimo di Whitby*, in «Studi Medievali» serie III, 19 (1978), pp. 37-68.

⁶⁵¹ *Sancti Gregorii Magni Vita a Johanne Diacono scripta libris quatuor*, in *Patrologia Latina*, Vol. 75, a cura di J. P. Migne, Parigi 1862, pp. 61-242. Si veda anche C. LEONARDI, *La 'Vita Gregorii' di Giovanni Diacono*, in *Roma e l'età carolingia. Atti delle giornate di studio, 3-8 maggio 1976*, Roma 1976, pp. 381-393.

⁶⁵² C. LEYSER, *The Memory of Pope Gregory the Great in the Ninth Century: A Redating of the Interpolator's «Vita Gregorii» (BHL 3640)*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa* cit., pp. 449-462.

⁶⁵³ S. TUZZO, *Introduzione*, in *Vita Sancti Gregorii Magni* cit., p. x.

⁶⁵⁴ «Ideo autem de beato Gregorio plura dicere obmittimus, quia iam ante aliquot annos eius vitam Deo auxiliante texuimus. In qua aue dicenda fuerant iuxta tenuitatis nostrae vires universa discripsimus». PAOLO DIACONO, *H.L.* III, 24, pp. 104-105.

carolingio.⁶⁵⁵ Più recentemente, Christopher Heath ha sostenuto invece che non è possibile allo stato attuale stabilire con assoluta certezza né se la *V.G.* venne redatta in nel regno dei Franchi o in Italia, né se venne composta alla fine o all'inizio degli anni Ottanta dell'VIII secolo.⁶⁵⁶ È in ogni caso piuttosto verosimile collocare cronologicamente la stesura dell'opera dopo la partenza di Paolo per il regno dei Franchi e prima della compilazione dell'*H.L.*, poiché, alla corte di Carlo Magno, egli avrebbe avuto la possibilità di leggere l'*H.E.* di Beda che fu una delle fonti principali utilizzate dall'autore nella compilazione della *V.G.*⁶⁵⁷

La tradizione manoscritta del testo permette di ricostruire, seppur anche in questo caso non vi sia una perfetta concordanza tra gli esperti, la sua circolazione tra IX e XII secolo.⁶⁵⁸ Anzitutto, come ricordato da Tuzzo, è molto probabile che in origine la biografia facesse parte di un *corpus* contenente più opere del medesimo autore, il cui nominativo sarebbe stato citato tuttavia solo una volta all'inizio della compilazione. Forse a causa di una copiatura frettolosa, il nome dello scrittore longobardo non venne trascritto e ciò comportò, di conseguenza, la perdita di tale informazione nella tradizione successiva. Questo spiegherebbe il perché la quasi totalità dei codici individuati non riportano alcun dato sulla paternità del testo.⁶⁵⁹ La prima edizione critica del testo originale paolino fu curata da Hartmann Grisar nel 1887, il quale riuscì a identificare i manoscritti originali separandoli da quelli che presentavano interpolazioni successive per via della loro maggiore lunghezza rispetto ad altri codici invece più brevi.⁶⁶⁰ Tali interventi aggiuntivi sul testo, che riguardano soprattutto la narrazione di alcuni miracoli raccontati nella *Vita Gregorii* composta dal monaco di Whitby, si devono ad un interpolatore anonimo che la storiografia del Novecento ha identificato come un autore romano vissuto dopo Giovanni Diacono. Più recentemente, Conrad Leyser ha invece argomentato che la versione interpolata della *V.G.* fu scritta prima della biografia composta da Giovanni Diacono e non a Roma: i manoscritti più antichi del testo circolarono infatti soprattutto in tre centri: San Gallo, Bobbio e Fleury.⁶⁶¹ Fu probabilmente in quest'ultima sede che l'interpolatore compilò l'opera prima dell'827.⁶⁶²

La versione interpolata della *V.G.* di Paolo Diacono conobbe una fortuna assai vasta: di essa ne sopravvivono infatti 130 copie, a differenza invece delle 82⁶⁶³ relative alla versione originale. Da

⁶⁵⁵ DAHN, *Paulus Diaconus* cit., pp. 56-57.

⁶⁵⁶ HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 72.

⁶⁵⁷ TUZZO, *Introduzione* cit., pp. ix-x.

⁶⁵⁸ Per ulteriori approfondimenti e la *Stemma Codicum* dell'opera si veda: HEATH, *The Narrative Worlds* cit., pp. 68-71; TUZZO, *Introduzione* cit., p. lix.

⁶⁵⁹ *Ibid.* p. xii.

⁶⁶⁰ H. GRISAR, *Die Gregorbiographie des Paulus Diakonus in ihrer ursprünglichen Gestalt, nach italienischen Handschriften*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 11 (1887), pp. 158-173.

⁶⁶¹ LEYSER, *The Memory of Pope Gregory* cit., pp. 455-456.

⁶⁶² *Ibid.* pp. 461-462.

⁶⁶³ Le analisi più recenti hanno identificato un numero di manoscritti notevolmente più elevato rispetto ai 27 individuati da Grisar nel 1887: nel 1988 Limone ne individua 67, mentre nel 2001 Castaldi ne cita 34 e nel 2002 Tuzzo ne menziona

un punto di vista geografico, le copie manoscritte più antiche della *V.G.* di Paolo Diacono, della versione interpolata di quest'ultima e della biografia redatta da Giovanni Diacono appartengono a delle aree che sembrano sovrapporsi fra loro: tali centri sono infatti i già menzionati San Gallo, Bobbio e Fleury.⁶⁶⁴ Secondo Conrad Leyser⁶⁶⁵, la presenza della *V.G.* attribuita a Paolo nella biblioteca di Fleury si deve principalmente alla volontà da parte dei monaci di tale sede di appropriarsi del corpo di Benedetto, la cui traslazione da Montecassino in Francia è descritta in *H.L.* VI, 2.⁶⁶⁶ Tale racconto fu poi ripreso e maggiormente approfondito all'inizio del IX secolo a Fleury dal monaco Adrevaldo (820 c. – 879 c.), il quale, all'interno dell'*Historia translationis*, oltre a citare la traslazione esposta da Paolo Diacono, si richiamava anche alla vita di Benedetto riportata nei *Dialogi* gregoriani. I tre scritti sopracitati compaiono in due manoscritti di Fleury risalenti al IX secolo⁶⁶⁷, mentre in un manoscritto di fine IX - inizio X secolo l'*Historia translationis* compare attigua a una serie di *Vitae*, tra cui la versione interpolata della *V.G.* e la breve biografia di Benedetto tratta dai *Dialogi*.⁶⁶⁸ Infine, alla biblioteca di Fleury appartiene una delle più antiche ed importanti copie della versione interpolata della *V.G.*, databile tra l'850 e l'875. Il codice manoscritto (Orleans 338 (286)) contiene: parte dell'epitaffio di Gregorio Magno, la versione interpolata della *V.G.*, cinque *Homiliae in Evangelia* e, infine, una serie di capitoli dedicati alle virtù cristiane a partire da quella dell'umiltà. In tali capitoli furono inseriti, oltre alle citazioni tratte dai Vangeli e alle epistole di san Paolo, una serie di estratti ricavati dalle opere esegetiche di Gregorio.⁶⁶⁹ Ciò non solo dimostra che a Fleury vi fosse un notevole interesse nei confronti delle figure di san Benedetto e di Gregorio Magno (nonché nei confronti del *corpus* di quest'ultimo), ma anche che la versione interpolata fu prodotta con ogni probabilità all'interno di tale abbazia.⁶⁷⁰ Paolo Diacono avrebbe potuto rappresentare per i monaci di Fleury una *auctoritas* senza dubbio funzionale, i cui resoconti erano sia efficaci per la costruzione di una precisa narrazione circa la traslazione del corpo di san Benedetto, sia sufficientemente ricchi di informazioni

82. LIMONE, *La tradizione manoscritta della Vita Gregorii Magni* cit., pp. 900-953; L. CASTALDI, *Nuovi Testimoni della Vita Gregorii di Paolo Diacono* (BHL 3639), in *Paolo Diacono. Uno scrittore* cit., pp. 78-83; TUZZO, *Introduzione* cit., pp. xii-xxix.

⁶⁶⁴ LEYSER, *The Memory of Pope Gregory* cit. 456.

⁶⁶⁵ *Ibid.* 458.

⁶⁶⁶ «Circa haec tempora, cum in castro Cassini, ubi beatissimi Benedicti sacrum corpus requiescit, ab aliquantis iam elapsis annis vasta solitudo existeret, venientes de Cenomannicorum vel Aurelianensium regione Franci, dum apud venerabile corpus se pernoctare simulassent, eiusdem venerabilis patris pariterque eius germanae venerandae Scolasticae ossa auferentes, in suam patriam adportarunt; ubi Singillatim duo monasteria in utrorumque honorem, hoc est beati Benedicti et sanctae Scolasticae, constructa sunt. Sed certum est, nobis os illud venerabile et omni nectare suavius et oculos semper caelestia contuentes, cetera quoque membra quamvis defluxa remansisse. Solum etenim singulariter dominicum corpus non vidit corruptionem; ceterum omnium sanctorum corpora in aeternam postea gloriam reparanda corruptioni subiecta sunt, his exceptis, quae ob divina miracula sine labe servantur». PAOLO DIACONO, *H.L.* VI, 2, pp. 164-165.

⁶⁶⁷ Orleans 182 (159); Orleans 191 (168).

⁶⁶⁸ Vat. Reg. Lat. 528.

⁶⁶⁹ LEYSER, *The Memory of Pope Gregory* cit., p. 459.

⁶⁷⁰ *Ibid.* p. 458.

relative alla figura di papa Gregorio Magno. Mentre la versione interpolata conobbe una certa fama durante il regno di Ludovico il Pio e circolò soprattutto al di là delle Alpi tra il IX e il XI secolo, la versione originale di Paolo fu letta soprattutto in Italia a partire dal X secolo. Infatti, è possibile distinguere tre *clusters* di interesse in relazione alla diffusione geografica della versione originale della *V.G.* tra il IX e il XII secolo. Il primo *cluster* è legato a Montecassino e all'Italia meridionale (inclusa Roma), il secondo alla Toscana e all'Emilia Romagna e, infine, il terzo centrato su un'area più vasta a nord delle Alpi.⁶⁷¹ In generale è dunque possibile affermare che, mentre la versione interpolata circolò maggiormente a nord delle Alpi, la versione originale, come emerge dall'analisi dei codici relativi ai secoli X, XI e XII, fu maggiormente conosciuta in Italia.⁶⁷² La circolazione a nord delle Alpi dei primi manoscritti, sia della versione originale della *V.G.*, che di quella interpolata, potrebbe in parte essere spiegata dal fatto che, durante il regno di Carlo Magno e dei suoi successori, si diffuse un ampio interesse nei confronti del *corpus* gregoriano. Il successo delle opere di Gregorio Magno è infatti testimoniato dalla loro presenza in importanti biblioteche d'epoca carolingia come San Gallo e Fleury.⁶⁷³ Tra il VII e il IX secolo i testi gregoriani furono letti con grande interesse dalle autorità ecclesiastiche e laiche al fine di conferire maggiore legittimità e prestigio alle proprie argomentazioni, ipotesi e narrazioni. Per esempio, benché Gregorio nei *Dialogi* raccontasse la vita di san Benedetto citando brevemente anche la *Regola* elaborata da quest'ultimo, la sua intenzione non era quella di offrire un rigoroso codice comportamentale destinato ai monaci benedettini, ma piuttosto di esporre le vicende biografiche di un devoto asceta. Ciò nonostante, nel contesto cassinese di metà VIII secolo, si cominciò a sovrapporre la storia di Benedetto esposta nei *Dialogi* con la *Regola* stessa, conferendo a quest'ultima maggior credito in quanto connessa alla figura di Gregorio Magno. In tale operazione di assimilazione fu coinvolto lo stesso Paolo Diacono, il quale, esaltando sia la figura di Gregorio che quella di san Benedetto nell'*H.L.*, cercò di promuovere la tradizione culturale peninsulare presso i Carolingi.⁶⁷⁴ Nel corso del IX secolo, i Carolingi fecero ampio ricorso all'autorità di Gregorio Magno che assumeva, infatti, il ruolo di *auctoritas* non solo per dirimere le dispute teologiche⁶⁷⁵, ma anche per approfondire il tema della responsabilità morale di coloro che esercitavano il potere e per affrontare la questione relativa al trasferimento di un vescovo da una sede

⁶⁷¹ HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p.70.

⁶⁷² LIMONE, *La tradizione manoscritta della Vita Gregorii Magni* cit., p. 892, pp. 912-913; LEYSER, *The Memory of Pope Gregory* cit., p. 456.

⁶⁷³ C. LEYSER, *The memory of Gregory the Great and the making of Latin Europe, 600–1000*, in *Making Early Medieval Societies Conflict and Belonging in the Latin West, 300–1200*, ed. by K. Cooper, C. Leyser, Cambridge 2016, pp. 185-186.

⁶⁷⁴ *Ibid.* pp. 186-187.

⁶⁷⁵ Per esempio nel dibattito sviluppatosi attorno al tema dell'eucarestia tra gli anni Trenta e Quaranta del IX secolo che vide impegnati Pascasio Radberto e Ratramno di Corbie. Si veda: LEYSER, *The Memory of Pope Gregory* cit., pp. 459-460.

all'altra.⁶⁷⁶ Fu all'interno di questo contesto che, probabilmente negli anni Venti del IX secolo, l'interpolatore anonimo di Fleury decise di aggiungere alcuni episodi, ripresi per la maggior parte dai miracoli esposti nella *Vita* dell'anonimo di Whitby, al testo originale di Paolo Diacono. Durante il regno di Ludovico il Pio, tali episodi miracolosi avrebbero potuto offrire, infatti, al pubblico carolingio un ricco repertorio di insegnamenti morali ed edificanti per fronteggiare le gravose vicissitudini legate alle lotte intestine in corso.⁶⁷⁷

Infine, come proposto da Lidia Capo, esiste una forte interdipendenza tra la descrizione di Gregorio Magno contenuta nella *V.G.* e quella presentata nell'*H.L.*, tanto «da scrivere qui [i.e. nell'*H.L.*] quasi solo quello che lì mancava».⁶⁷⁸ Tuttavia, come ha osservato Claudio Azzara, le due opere differiscono tra loro, sia per quanto riguarda la selezione degli episodi biografici narrati, sia per quanto concerne le fonti impiegate. In particolare, nell'*H.L.* Paolo fece riferimento non soltanto alle vicende riportate da Gregorio di Tours e da Beda, ma anche da Secondo di Non, dalla tradizione di Aquileia e/o da una tradizione orale difficile da identificare con precisione.⁶⁷⁹ La distanza fra le due opere emerge soprattutto a partire dalle due differenti rappresentazioni di Gregorio Magno. Nel libro III dell'*H.L.*, dopo aver parlato della composizione dell'opera *Moralia in Iob* e della disputa fra Gregorio e Eutichio di Costantinopoli⁶⁸⁰, Paolo Diacono racconta l'ascesa al soglio pontificio di Gregorio e, a seguire, l'invio di Agostino, Mellito e Giovanni da parte del nuovo pontefice in Britannia.⁶⁸¹ Gli episodi relativi a Gregorio narrati nel libro III non sembrano tuttavia assumere un'importanza centrale, ma fungono piuttosto da cornice all'interno di un contesto narrativo più ampio, in cui sono presenti anche altri protagonisti come per esempio il re Chilperico I, l'imperatore Tiberio II Costantino e il duca di Spoleto Faroaldo I. La figura del pontefice è ripresa ancora nel libro IV, in cui Paolo illustra gli interventi e le azioni più strettamente politiche da lui intraprese nell'Italia di fine VI secolo, come lo scambio epistolare con la regina Teodelinda, la pace siglata con re Agilulfo e i rapporti con Benevento.⁶⁸² Confrontando le due opere, si può notare anzitutto che, mentre nella *V.G.* la conversione degli Angli è descritta approfonditamente ed è inoltre introdotta da un aneddoto relativo all'incontro tra Gregorio e alcuni schiavi angli al mercato di Roma, nell'*H.L.* l'evangelizzazione della Britannia è solamente accennata e l'aneddoto a proposito degli Angli non è neppure menzionato. Nell'*H.L.*, inoltre, Paolo Diacono sembra conferire maggiore importanza agli

⁶⁷⁶ LEYSER, *The memory of Gregory the Great* cit., pp. 193-197.

⁶⁷⁷ Per ulteriori dettagli si veda M. DE JONG, *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840*, Cambridge, 2009; LEYSER, *The Memory of Pope Gregory* cit., pp. 461-462.

⁶⁷⁸ CAPO, *Commento*, in *Storia dei Longobardi* cit., p. 479.

⁶⁷⁹ C. AZZARA, *La figura di Gregorio Magno nell'opera di Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore* cit., pp. 36-37.

⁶⁸⁰ PAOLO DIACONO, *H.L.* III, 13, p. 100.

⁶⁸¹ *Ibid.* *H.L.* III, 23-25, pp. 104-105.

⁶⁸² Nel libro IV sono citate infatti tre lettere di Gregorio indirizzate a Teodolinda, Agilulfo e Arechi I, *dux* di Benevento. *Ibid.* *H.L.* IV, 9, pp. 119-120; IV, 19, pp. 122-123.

aspetti politici della carriera di Gregorio Magno, ritraendolo come un abile negoziatore, un uomo alquanto pragmatico e un pontefice dedito a gestire la complessa situazione socio-politica italiana di fine VI secolo. Nella *V.G.*, al contrario, l'attenzione verte sull'esemplare condotta morale e la vita religiosa di Gregorio: l'intera narrazione si focalizza infatti sull'esposizione dei comportamenti virtuosi e sulle azioni compiute in nome della fede da parte del sant'uomo, omettendone tuttavia i miracoli. Paolo Diacono presenta, perciò, un pontefice esemplare, le cui virtù monacali di umiltà, carità e penitenza non sono mai venute meno nonostante gli oneri del pontificato e le incombenze terrene. Particolare enfasi è perciò conferita alla vita spirituale di Gregorio, così come ai suoi vigorosi sforzi sia per rafforzare e purificare la fede cristiana in Occidente e in Oriente, sia per promuovere la pace e l'assistenza verso i più bisognosi.

Infine, per quanto concerne le fonti principali utilizzate da Paolo Diacono per la stesura della *V.G.*, tra di esse si annoverano i *D.L.H.* di Gregorio di Tours, l'*H.E.* di Beda, alcune opere di Gregorio Magno – tra le quali i *Dialogi*, i *Moralia in Iob* e la lettera indirizzata a *Fratri Leando Coepiscopo* – e, infine, qualche breve passaggio del *Liber Pontificalis*.⁶⁸³ L'*H.E.* di Beda fu verosimilmente letta e studiata dall'autore longobardo nel corso del suo soggiorno nel regno dei Franchi⁶⁸⁴; periodo durante il quale, inoltre, egli emendò un codice contenente una breve raccolta di lettere di Gregorio Magno su richiesta di Adalardo di Corbie (c. 752 – 816), nipote di Carlo Martello e cugino di Carlo Magno. Come ha efficacemente argomentato Heath, la *V.G.* non deve essere considerata una semplice trascrizione – più o meno accurata – di larghe sezioni di testo appartenenti a opere antecedenti, ma piuttosto un lavoro puntuale di riorganizzazione dei contenuti e del materiale in modo da creare un testo inedito e originale.⁶⁸⁵ Benché sia innegabile che in alcuni capitoli Paolo riporti quasi alla lettera le sue fonti, tale scelta non deve essere considerata casuale, ma piuttosto frutto di un'accurata selezione di brani che risponde a precisi scopi narrativi. Nella seguente tabella sono riportati i capitoli della *V.G.* che contengono gli episodi inerenti al tema del dolore. Oltre a indicarne la collocazione esatta, la tabella contiene anche i principali riferimenti testuali utilizzati da Paolo nella rappresentazione del corrispondente episodio:

⁶⁸³ L. CITELLI, *Introduzione alla Vita Beati Gregorii*, in *Paolo Diacono. Opere/2*, cit. p. 146.

⁶⁸⁴ R. MCKITTERICK, *Carolingian History Books*, in *History and Memory in the Carolingian World*, ed. by R. McKitterick, Cambridge 2004, p. 49.

⁶⁸⁵ HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 81.

Tabella 5 – Gli episodi legati al dolore nella Vita sancti Gregorii Magni

Vita sancti Gregorii Magni ⁶⁸⁶	Capitoli	Capitoli con episodi legati al dolore	Fonti ⁶⁸⁷ utilizzate da Paolo Diacono
Giovinezza	I-VI	<ul style="list-style-type: none"> - Capitolo V – <i>la malattia di Gregorio (part. I).</i> - Capitolo VI – <i>l'infelicità dopo aver abbandonato il monastero e il timore della caduta morale.</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Gregorio di Tours, <i>D.L.H.</i>, X, 1; Gregorio Magno, <i>Dialogi</i>, III, 33, 7 - Gregorio Magno, <i>Dialogi</i>, I, Prol; Beda <i>H.E.</i>, II, 1, 2-3
Diaconato	VII-XI	<ul style="list-style-type: none"> - Capitolo VII – <i>Gregorio a Costantinopoli tra vita attiva e contemplativa.</i> - Capitolo X – <i>l'esondazione del Tevere, la pestilenza e l'elezione al soglio pontificio.</i> - Capitolo XI – <i>il discorso di Gregorio al popolo di Roma.</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Gregorio Magno, <i>Ad Leandro</i>, 1 - Gregorio di Tours, <i>D.L.H.</i>, X, 1; Gregorio Magno, <i>Dialogi</i>, III, 9 - Gregorio di Tours, <i>D.L.H.</i>, X, 1
Pontificato	XII-XVII	<ul style="list-style-type: none"> - Capitolo XIII – <i>la malattia di Gregorio (part. II).</i> - Capitolo XIV – <i>Gregorio padre compassionevole.</i> - Capitolo XV – <i>Gregorio incontra gli schiavi provenienti dalla Britannia.</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Beda, <i>H.E.</i>, II, 1, 5; Gregorio Magno, <i>Ad Leandro</i>, 5 - Beda, <i>H.E.</i>, II, 1, 6-7 - Beda, <i>H.E.</i>, II, 1, 8

⁶⁸⁶ La suddivisione tripartita della *V.G.* è tratta da: HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 75.

⁶⁸⁷ Per l'indice delle fonti si veda: TUZZO, *Indice delle fonti*, in *Vita Sancti Gregorii Magni* cit., pp. 36-37 e LIMONE, *La vita Gregorii* cit., p. 899.

1. Soffrire nel corpo per ottenere la salvezza dell'anima

La *V.G.* è composta da XVII capitoli che ripercorrono l'intera vita del pontefice a partire dalla nascita (c. 540), passando poi per la giovinezza, il ritiro in monastero e il diaconato, sino a giungere alla salita al soglio pontificio e, infine, alla morte nel 604. I capitoli V e VI sono dedicati al periodo che Gregorio trascorse in monastero, il quale coincise con l'esperienza della malattia⁶⁸⁸ e del dolore.⁶⁸⁹ Dopo aver esaltato lo stato di perfezione spirituale raggiunto da Gregorio all'interno della comunità monastica, Paolo Diacono, citando alla lettera i *D.L.H.* di Gregorio di Tours⁶⁹⁰, si concentra brevemente sulle pratiche ascetiche messe in atto dal futuro pontefice: «*inerit denique ei tanta abstinentia in cibis, vigilantia in orationibus, strenuitas in ieiuniis, ut infirmato stomacho vix consistere posset*».⁶⁹¹ Tuttavia, mentre nei *D.L.H.* la narrazione prosegue esaltando l'intelligenza e la grande cultura di Gregorio, Paolo decide invece di soffermarsi sui dolorosi sintomi della malattia del sant'uomo: «*sustinebat praeterea assiduas corporis infirmitates, maximeque ea pulsabatur molestia, quam medici Graeco eloquio syncopin vocant; cuius incommodis ita vitalium cruciabatur incisione, ut, crebris interceptus angustiis, per singula paene horarum momenta ad exitum propinquaret*».⁶⁹² All'interno della *V.G.*, Paolo descrive in due occasioni i sintomi della sincope: la prima è quella che ho appena menzionato riferita al capitolo V, mentre, per quanto riguarda la seconda, nel capitolo

⁶⁸⁸ Sul tema della malattia nelle opere di Gregorio Magno si veda: A. LAGHEZZA, *Malattia e san(t)ità nei Dialogi di Gregorio Magno. Note preliminari*, in «Studi Bitontini» 99-100 (2015), pp. 169-178; L. GIORDANO, *L'immagine del medico in Gregorio Magno: dall'esperienza personale al simbolo*, in *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani: un magistero ancora attuale?*, a cura di E. Dal Covolo, I. Giannetto, Troina 1998; A. PINZONE, *Malattia e provvidenza nel Registrum epistularum di Gregorio Magno*, in «Mediterraneo antico. Economie società culture», 10, 1/2 (2007), pp. 333-341.

⁶⁸⁹ Per comprendere meglio il ruolo giocato dal dolore fisico nella giovinezza di Gregorio, può essere interessante analizzare una testimonianza diretta riportata in *Dialogi* III, 33, 7-9. Durante gli anni trascorsi in monastero, Gregorio racconta di come soffriva di dolori allo stomaco così intensi che percepiva in modo ricorrente l'avvicinarsi della morte («*incisionem vitalium paterer, crebrisque angustiis per horarum momenta ad exitum propinquarem*»). Un sabato santo, vergognandosi del fatto che persino i più giovani confratelli digiunavano mentre lui non ne era in grado, Gregorio ammise di essersi indebolito, più per il dolore che per l'infermità («*plus moerore quam infirmitate deficere*»). Con animo triste e impossibilitato a muoversi, egli chiese al confratello Euletero di recarsi in oratorio per supplicare Dio affinché gli concedesse la forza di digiunare in quel giorno («*eumque peterem quatenus mihi ut die illo virtus ad ieiunandum daretur, suis apud omnipotentem Dominum precibus obtineret*»). Euletero acconsentì alla richiesta, pregando con estrema devozione e versando copiose lacrime e, quando terminò la sua invocazione, accadde un fatto improvviso: Gregorio ricevette una tale forza fisica e mentale che si dimenticò interamente del cibo e del dolore allo stomaco. Come notato da Barbara Rosenwein, per Gregorio «it was an Augustinian moment: "Who am I, who was I?" Gregory asked himself. Without pain, he was bereft of his own identity». ROSENWEIN, *Emotional* cit., pp. 96-97.

⁶⁹⁰ «*Ei tanta abstinentia in cibis, vigilantia in orationibus, strenuitas in ieiuniis, ut, infirmato stomacho, vix consistere posset*». GREGORIO DI TOURS, *D.L.H.* X, 1, p. 478.

⁶⁹¹ PAOLO DIACONO, *V.G.* V, p. 7. «Tale era poi la sua moderazione nel cibo, l'attenzione nella preghiera, l'instancabilità nel digiuno, che poteva stare in piedi a stento, a stomaco vuoto com'era». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno*, p. 151.

⁶⁹² *Ibid. V.G.*, V, p. 7. «Sopportava inoltre continui disturbi fisici ed era soprattutto colpito da quella patologia che i medici chiamano con la parola greca sincope; per le dolorose conseguenze ad essa legata era così tormentato da coliche agli organi vitali, che, colto da frequenti accessi del male, quasi ogni momento era lì lì per andarsene». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno*, p. 515.

XIII, egli contrappone le precarie condizioni di salute di Gregorio con la sua sorprendentemente prolifica produzione letteraria: «*Quod eo magis mirum est, tot eum ac tanta condere volumina potuisse, qui omni fere iuventutis suae tempore, ut verbis ipsius loquar, crebris viscerum doloribus cruciabatur, horis momentisque omnibus fracta somachi virtute lassascebat, lentis quidem, sed tamen continuis febribus anhelabat; frequens etiam eum gressuum dolor vehementer affligebat*». ⁶⁹³

Nel panorama della medicina antica, la sincope fu oggetto di numerosi studi e dibattiti tra i più importanti medici⁶⁹⁴, i quali molto spesso non concordavano sulla sua eziopatogenesi.⁶⁹⁵ Galeno, la cui teoria umorale influenzò profondamente la tradizione medica successiva, definì la sincope (συγκοπή) come una dissoluzione improvvisa delle forze vitali del corpo durante la quale numerosi organi soccombono contemporaneamente.⁶⁹⁶ Tra di essi, il medico di Pergamo segnala soprattutto il cuore, centro di produzione del pneuma vitale, il quale può essere affetto dalla sincope o direttamente (in questo caso si parla di sincopi “cardiache”) o per simpatia (συμπάθεια)⁶⁹⁷, con nel caso delle sincopi “stomachiche” (cioè le sincopi che concernono l’esofago).⁶⁹⁸ Per quanto riguarda l’eziologia della sincope, il medico di Pergamo riteneva che, nella maggior parte dei casi, essa è causata da una grave discrasia (δυσκρασία)⁶⁹⁹ alle sorgenti del pneuma vitale e celebrale (cuore e cervello).⁷⁰⁰ Talvolta anche le emozioni, quali la forte paura e l’eccessivo piacere, potevano essere causa di sincopi “stomachiche”.⁷⁰¹ La sincope si manifesta principalmente attraverso il collasso, la perdita di coscienza e una forte debolezza. Sebbene sia piuttosto difficile stabilire con assoluta esattezza a quale condizione medica odierna la sincope corrisponda⁷⁰², essa non può essere ridotta meramente allo

⁶⁹³ Ibid. *V.G.*, XIII, p. 22. «Quello che più sorprende è che abbia potuto scrivere tante opere, e così significative, uno come lui che per quasi tutta la durata della sua giovinezza (per dirla con le sue stesse parole) era afflitto da frequenti dolori alle viscere, era continuamente perseguitato da un incessante mal di stomaco e aveva un respiro affannoso per via di febbricole certo non intense, ma ininterrotte». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 161.

⁶⁹⁴ Tra di essi si annoverano: Ippocrate (IV-V secolo a.C.), Asclepiade di Bitinia (II-I secolo a.C.), Celso (I secolo d.C.), Areteo di Cappadocia (II secolo d.C.), Sorano di Efeso (II secolo d.C.), Galeno (II-III secolo d.C.) e Celio Aureliano (V secolo d.C.).

⁶⁹⁵ Il dibattito ruotava attorno alle analogie e differenze tra “sincope cardiaca” e “sincope allo stomaco/gastrica”. Su questo dibattito si veda: N. PAPAVERAMIDOU, D. TZIAKAS, *Galen on "syncope"*, in «International Journal of Cardiology» 142 (2010), pp. 241-244.

⁶⁹⁶ R. SIEGEL, *Galen's System of Physiology and Medicine*, Basel, New York 1968, p. 348.

⁶⁹⁷ Sul concetto di συμπάθεια nella medicina galenica si veda: R. E. SIEGEL, *Galen's System* cit., pp. 360-370.

⁶⁹⁸ In particolare, Galeno descrisse la sincope come un effetto indiretto (simpatico) di una dolorosa irritazione viscerale sul cuore. Attraverso il nervo cavo, l'irritazione colpiva il cuore e, in particolare, interferiva nella produzione del calore vitale nel ventricolo sinistro, causando così la quasi completa cessazione delle funzioni vitali. R. SIEGEL, *Galen on Sense Perception: His Doctrines, Observations and Experiments on Vision, Hearing, Smell, Taste, Touch and Pain, and their Historical Sources*, New York, Basel 1970, p. 179.

⁶⁹⁹ In Galeno la δυσκρασία indica uno sbilanciamento umorale che genera uno stato patologico.

⁷⁰⁰ Altre cause che provocano la sincope sono: uno stato di discrasia legato o a un umore velenoso, o a un'erisipela, o a un'infiammazione o a un rigonfiamento anomalo; vomito; eccessiva attività motoria; privazione di sonno prolungata; diarrea acuta; febbre alta; perdita eccessiva di liquidi e lipotimia. Si vedano: SIEGEL, *Galen's System of Physiology* cit., p. 349; R. SIEGEL, *Galen on Psychology, Psychopathology, and Function and Disease of the Nervous System*, Basel, Monaco, Parigi, Londra, New York, Sydney 1973, p. 251-253.

⁷⁰¹ SIEGEL, *Galen's System of Physiology* cit., p. 349.

⁷⁰² Papavramidou e Tziakas ritengono infatti che: «based on the Galenic descriptions, numerous modern medical conditions may be identified, such as congestive heart failure, hypertrophic cardiomyopathy, arrhythmogenic right

svenimento.⁷⁰³ Infatti, tra i sintomi più comuni di tale patologia si annoverano: eccessiva sudorazione, debolezza, svenimenti, grave bradicardia o tachicardia, forte dolore allo stomaco, febbre e dispnea.⁷⁰⁴ Benché nella *V.G.* non sia specificato con esattezza chi fossero i suddetti *medici greci*, la sintomatologia della sincope riportata da Paolo Diacono – forti dolori allo stomaco (*fracta stomachi virtute*), febbri (*febri*), *incisiones vitalium*⁷⁰⁵, dolori alle viscere (*dolores viscerum*) e svenimenti (*angustiae*)⁷⁰⁶ – sembra essere coerente con la tradizione medica antecedente.⁷⁰⁷

La descrizione della malattia di Gregorio contenuta nel V capitolo della *V.G.* risulta essere particolarmente interessante in quanto Paolo Diacono, sebbene mantenga un forte legame con il testo gregoriano, non esplicita direttamente la sua fonte, apportando modifiche importanti al brano originario.

Testo di Gregorio Magno

«*Nam cum quodam tempore in monasterio positus incisionem vitalium paterer, crebris que angustiiis per horarum momenta ad exitum propinquarem – quam medici molestiam graeco eloquio sincopin vocant -, et nisi me frequenter fratres cibo reficerent, vitalis mihi spiritus funditus intercidi videretur, paschalis supervenit dies.*»⁷⁰⁸

Testo di Paolo Diacono

«*Sustinebat praeterea assiduas corporis infirmitates, maximeque ea pulsabatur molestia, quam medici Graeco eloquio sincopin vocant; cuius incommodis ita vitalium cruciabatur incisione, ut, crebris interceptus angustiiis, per singula paene horarum momenta ad exitum propinquaret.*»⁷⁰⁹

Come notato da Innocenzo Mazzini⁷¹⁰, nella *V.G.* viene anzitutto citato il nome greco della patologia (menzionato invece da Gregorio solamente dopo la sintomatologia), insistendo soprattutto sulle sue

ventricular dysplasia, congenital long QT syndrome or anomalies of the coronary arteries» PAPA VRAMIDOU, TZIAKAS, *Galen on "syncope"* cit., p. 244.

⁷⁰³ Per Siegel la parola moderna *shock* indica la medesima sindrome clinica che Galeno chiamava sincope. SIEGEL, *Galen's System of Physiology* cit., p. 365.

⁷⁰⁴ Sulla sintomatologia della sincope si veda: PAPA VRAMIDOU, TZIAKAS, *Galen on "syncope"* cit., pp. 242-244; SIEGEL, *Galen's System of Physiology* cit., pp. 348-351.

⁷⁰⁵ Termine di difficile traduzione. Nell'edizione italiana di Citelli tale sintomo è tradotto come "coliche agli organi vitali" (PAOLO DIACONO, *Vita di san Gregorio Magno*, p. 515), mentre Innocenzo Mazzini preferisce parlare di "dolore delle parti vitali", poiché egli associa il termine *dolor* alla parola *vitalium*, giustificando tale scelta sostenendo che, all'interno dei testi di medicina tardoantica, il termine *incisio* può significare anche dolore. I. MAZZINI, *La medicina in Paolo Diacono. Contributi alla conoscenza della persona e dello scrittore*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore* cit., p. 322.

⁷⁰⁶ Come notato da Innocenzo Mazzini, la traduzione della parola *angustia* con "svenimento" è confermata da due passi contenuti nella traduzione ravennate di inizio VI secolo della *Synopsis* di Oribasio: 1,8 Aa. La «*evacueter usque ad angustiam*» (gr. *Leipothymian*) e 1,9 Aa «*in angustias incurrunt*». MAZZINI, *La medicina in Paolo Diacono* cit., p. 321, n. 19.

⁷⁰⁷ Sull'esattezza delle affermazioni mediche di Paolo Diacono in relazione alla tradizione precedente si veda: *Ibid.* p. 329.

⁷⁰⁸ GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, III, 33,7, in *Opere di Gregorio Magno*, I/4, a cura di B. Calati, A. Stendardi, Roma 2000, p. 304.

⁷⁰⁹ PAOLO DIACONO, *V.G.* V, p. 7.

⁷¹⁰ MAZZINI, *La medicina in Paolo Diacono* cit., p. 321.

dolorose conseguenze. Inoltre, i verbi passivi *crucior* e *intercipior* sembrano rimarcare la violenza e l'aggressività del dolore, così come la totale passività del sofferente di fronte alla malattia. L'intento di Paolo Diacono è evidente: «la sofferenza di Gregorio Magno ne viene esaltata e con essa la figura dell'asceta penitente, che non solo impone privazioni al suo corpo, ma sopporta anche le malattie continue e aggressive, in particolare la sincope».⁷¹¹ La paziente sopportazione del dolore fisico da parte di Gregorio sottolinea l'importanza morale e spirituale che egli rivestì all'interno del panorama cristiano. È infatti a causa di tali dolori corporali e della loro paziente sopportazione che Gregorio, novello Giobbe, è in grado di manifestare appieno le sue virtù, abbracciando l'idea secondo la quale il dolore fisico, sul modello della passione di Cristo, può trasformarsi per il credente in uno strumento di merito e di salvezza.⁷¹² Come infatti illustrato da Carla Casagrande e Silvana Vecchio, nel pensiero gregoriano il dolore fisico svolge un ruolo centrale. Infatti, il fedele, attraverso la mortificazione della carne sul modello di Cristo, non solo è in grado di redimere l'anima dai vizi, ma anche di operare una forma di conversione affettiva⁷¹³ con lo scopo di re-indirizzare gli affetti terreni verso il cielo.⁷¹⁴ All'interno di una tale prospettiva teologica, la volontà di eliminare in modo assoluto la sofferenza fisica e al contempo di desensibilizzare completamente il dolore non era affatto considerata positivamente.⁷¹⁵

Nella *V.G.*, benché non sia presente una riflessione strutturata e puntuale sul ruolo del dolore fisico nel pensiero gregoriano, Paolo Diacono sembra riservare una certa attenzione alla malattia di Gregorio. Il fatto che l'autore longobardo abbia optato di includere degli approfondimenti su tale tematica, sia in uno dei capitoli iniziali (V), sia in capitolo centrale (XIII), è piuttosto significativo alla luce del fatto che l'obiettivo principale dell'autore è quello di esaltare l'esemplare condotta morale e la vita religiosa del pontefice. Anziché soffermarsi sui miracoli, più o meno leggendari, compiuti dal sant'uomo (inclusi invece nella versione interpolata della *V.G.*), Paolo preferisce esaltarne, tra i meriti, la grande pazienza e la capacità di accettare e di resistere al dolore fisico. Inoltre,

⁷¹¹ Ibid. p. 322.

⁷¹² CASAGRANDE, VECCHIO, *Gregorio Magno* cit., pp. 56-57; Si veda anche: C. CASAGRANDE, *Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza*, in *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, a cura di C. Casagrande, S. Vecchio, Firenze 2009, pp. 31-48.

⁷¹³ CASAGRANDE, VECCHIO, *Gregorio Magno* cit., p. 61. Per approfondimenti si veda: Cap. I.3, paragrafo 6.

⁷¹⁴ Su questa tematica si veda anche: B. ROSENWEIN, *The Emotions of Exclusion and Inclusion: The Case of Gregory the Great (590-604)*, in *La construction sociale du subject exclu (IV-XI siècle). Discours, Lieux et individus*, a cura di S. Joye, C. La Rocca, S. Gioanni, Turnhout 2019, pp. 169-178. Rosenwein sostiene che nei *Dialogi* le emozioni (talvolta anche quelle apparentemente negative, come la *tristitia*) sono utilizzate da Gregorio e altri ecclesiastici come strumenti per esortare gli altri a conformarsi maggiormente ai principi cristiani. Attraverso l'uso della parola, i retori cristiani erano in grado di modificare le passioni delle figure "malvage", ri-orientandone la direzione (dal mondo terreno al regno celeste) (p. 170). Inoltre, le emozioni definiscono e determinano coloro che sono esclusi o inclusi nella comunità cristiana, i quali confini, tuttavia, non sono mai concepiti da Gregorio come statici: esiste sempre la possibilità, persino per il peggiore dei peccatori, di convertire i propri affetti da terreni a celesti.

⁷¹⁵ Si veda: BODDICE, *Pain* cit., pp. 15-27.

a differenza dei brevi cenni relativi alla malattia di Gregorio contenuti nell'*H.E.* di Beda⁷¹⁶, Paolo non solo si sofferma maggiormente su tale tematica, ma sembra anche insistere sulla frequenza e l'intensità del dolore provocato dai sintomi della sincope. Anzitutto, l'autore puntualizza che il pontefice soffrì di tale patologia per lunghi anni e, in particolare, «*fere iuventutis suae tempore*».⁷¹⁷ Avverbi come *assiduo* e aggettivi come *creber*, *frequens* e *continuus*, utilizzati da Paolo per descrivere la dolorosa sintomatologia della malattia, sembrano indicare la presenza di episodi ricorrenti, sebbene l'intensità del dolore che li accompagnava potesse essere variabile. Per esempio, nel capitolo V, l'autore sostiene che, a causa dei violenti e frequenti effetti della sincope, Gregorio «*per singula paene horarum momenta ad exitum propinquaret*»⁷¹⁸, mentre, nel capitolo XIII, Paolo specifica che le febbri del pontefice non erano acute, ma continue: «*lentis quidem, sed tamen continuis febribus anhelabat*»⁷¹⁹, concludendo tuttavia che: «*frequens etiam eum gresuum dolor vehementer affligebat*».⁷²⁰ Il dolore affligge Gregorio *vehementer* e, benché talvolta i sintomi potessero attenuarsi, Paolo sembra insistere sulla loro frequenza e gravità. Sebbene piuttosto sintetico, il profilo sintomatologico tracciato dall'autore sottolinea la violenza della malattia di Gregorio, tanto da avvicinarlo quasi alla morte. Ciò nonostante, il quadro clinico poco prima descritto non sembra inficiare né la condotta morale, né l'attività letteraria del sant'uomo. Quest'ultimo, infatti, sopporta senza abbandonarsi alla disperazione la sua condizione di forte sofferenza fisica, dimostrando perciò di essere un esempio lodevole di massima virtù.

Per quanto riguarda invece la condotta morale e spirituale di Gregorio all'interno del monastero, Paolo ammette che, al fine di comprendere maggiormente i lodevoli comportamenti del sant'uomo, è preferibile far riferimento direttamente alle sue parole. Attraverso tale espediente narrativo, lo storico longobardo riporta quasi alla lettera un breve passaggio tratto dalla prefazione ai *Dialogi*, composti quando Gregorio era ormai salito da tempo al soglio pontificio:

Testo di Paolo Diacono

«Infelix quippe animus meus, occupationis suae pulsatus vulnere, meminit qualis aliquando in monasterio fuit, quomodo ei labentia cuncta subter erant, quantum rebus quae voluntur eminebat, quod nulla nisi caelestia cogitare consueverat, quod etiam retentus corpore ipsa iam carnis

Testo di Gregorio Magno

«Infelix quippe animus meus occupationis suae pulsatus vulnere, meminit qualis aliquando in monasterio fuit; quomodo ei labentia cuncta subter erant; quantum rebus omnibus quae voluntur eminebat; quod nulla nisi coelestia cogitare consueverat; quod etiam retentus corpore, ipsa

⁷¹⁶ BEDA IL VENERABILE, *H.E.* II, I, 5, p. 172.

⁷¹⁷ PAOLO DIACONO, *V.G.* XIII, p. 22.

⁷¹⁸ *Ibid.* V, p. 7.

⁷¹⁹ *Ibid.* XIII, p. 22.

⁷²⁰ *Ibid.*

*claustra contemplatione transiebat, quod mortem quoque quae paene cunctis poena est, videlicet ut ingressum vitae et laboris sui praemium amabat. At nunc ex occasione curae pastoralis saecularium hominum negotia patitur, et post tam pulchram quietis suae speciem, terreni actus pulvere foedatur. Perpendo itaque quid tolero, perpendo quid amisi; cumque intueor illud quod perdidit, fit hoc gravius quod porto. Ecce etenim nunc magni maris fluctibus quatior atque in navi mentis tempestatis validae procellis inlidor, et cum prioris vitae recolo, quasi post tergum reductis oculis viso littore suspiro. Quodque adhuc est gravius, dum immensis fluctibus turbatus feror, vix iam portum valeo videre quem reliqui».*⁷²¹

*iam carnis claustra contemplatione transihat; quod mortem quoque, quae pene cunctis poena est, videlicet ut ingressum vitae et laboris sui praemium amabat At nunc ex occasione curae pastoralis saecularium hominum negotia patitur, et post tam pulchram quietis suae speciem, terreni actus pulvere foedatur. **Cumque se pro condescensione multorum ad exteriora sparserit, etiam cum interiora appetit, ad haec procul dubio minor redit.** Perpendo itaque quid tolero, perpendo quod amisi. Dumque intueor illud quod perdidit, fit hoc gravius quod porto. Ecce etenim nunc magni maris fluctibus quatior, atque in navi mentis tempestatis validae procellis illidor. Et cum prioris vitae recolo, quasi post tergum ductis oculis viso littore suspiro. Quodque adhuc gravius est, dum immensis fluctibus turbatus feror, vix iam portum videre valeo quem reliqui».*⁷²²

Come sottolineato da Limone, tale «parentesi in cui Paolo fa parlare il personaggio in prima persona apre il discorso a nuove prospettive che in Gregorio saranno oggetto di profonda meditazione».⁷²³ Nella prima parte del passaggio, è possibile anzitutto notare la netta contrapposizione tra la condizione presente dell'animo di Gregorio, definito come *infelix* in quanto vessato dalle continue occupazioni, e lo stato di assoluta serenità da lui vissuto in monastero. Qui, il suo animo era stato addestrato a rivolgersi unicamente alle cose del Cielo, riuscendo, durante la contemplazione, a

⁷²¹ PAOLO DIACONO, *V.G.* VI, pp. 8-9. «L'animo mio veramente infelice, segnato dalle piaghe delle sue infinite occupazioni, ricorda quel che era un tempo in monastero, come tutti i problemi non arrivassero a toccarlo, quanto fosse al di sopra dell'effimero, perché aveva l'abitudine di non pensare ad altro se non alle cose del Cielo, e anche nella prigione del corpo superava con la contemplazione i vincoli della carne, e perfino la morte, che per quasi tutti è una pena, l'animo mio l'amava, ovviamente come ingresso alla vita vera e premio della sua fatica. Ora invece, per via del ministero pastorale, patisce le ansietà che affliggono gli uomini su questa terra, e dopo il quadro così sereno di quella sua pace, è svilito dalla polvere della vita attiva in questo mondo. Considero quindi che cosa ora mi tocca sopportare, considerando che cosa ho perduto; e quando guardo quello che ho perduto, diventa ancora più pesante il carico che adesso sopporto. Ecco che ora sono sconvolto dai flutti del vasto mare e sul vascello del mio ingegno sono sferzato dagli assalti di una fiera tempesta e, quanto torno con la mente alla mia vita passata, sospiro, come se, volti gli occhi indietro, avessi intravisto l'approdo. E ciò che è ancora più grave, mentre sono trascinato dai flagelli di ondate immense, riesco a stento a vedere il porto che ho lasciato». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno*, p. 151, p. 153. Si noti che il periodo «*At nunc ex occasione curae pastoralis saecularium hominum negotia patitur, et post tam pulchram quietis suae speciem, terreni actus pulvere foedatur. Perpendo itaque quid tolero, perpendo quid amisi; cumque intueor illud quod perdidit, fit hoc gravius quod porto*» è presente anche nella breve biografia di Gregorio presente nell'*H.E.* di Beda. BEDA IL VENERABILE, *H.E.*, II, I, 3, p. 166.

⁷²² GREGORIO MAGNO, *Dialogi, Prologo*, 3 cit., pp. 73-75.

⁷²³ LIMONE, *La tradizione manoscritta della Vita Gregorii Magni* cit., p. 896.

superare i vincoli del corpo e persino ad amare la morte che, nella prospettiva cristiana, simboleggia l'ingresso alla vita vera. L'intero passaggio è contraddistinto dalla rappresentazione di una particolare tipologia di turbamento emotivo connesso alle occupazioni mondane e alla vita attiva del mondo terreno: Gregorio sottolinea infatti come il suo animo sia infelice in quanto «*occupationis suae pulsatus vulnere*» e, alcune righe dopo, di come esso, a causa del ministero pastorale, «*saecularium hominum negotia patitur*», così come «*terreni actus pulvere foedatur*». Questo stato di afflizione interiore è enfatizzato dall'immagine del mare in tempesta che sconvolge e mette a dura prova la *navis mentis*, impedendo così a Gregorio di scorgere quel porto sicuro che aveva lasciato (ovvero la vita contemplativa). Soltanto volgendo lo sguardo all'indietro egli è in grado di ricordare quello stato di serenità e totale contemplazione sperimentato negli anni trascorsi in monastero, un luogo che, nel presente, gli appare lontano e irraggiungibile.⁷²⁴ La causa del turbamento emotivo è esplicitata sia nel capitolo VI, che nel X capitolo, all'interno del quale Paolo Diacono racconta la morte di Papa Pelagio II (590) e la forte apprensione manifestata da Gregorio nell'accettare l'incarico di nuova guida della Chiesa. Nel primo brano Paolo si richiama all'*H.E.* di Beda, mentre nel secondo ai *D.L.H.* di Gregorio di Tours:

Testo di Paolo Diacono – Cap. VI

«*Haec autem ipse de se, non profectum iactando virtutum, sed deflendo potius defectum, referre consueverat, quem se per pastorem curam incurrisse metuebat*».⁷²⁵

Testo di Beda

«*Haec autem ipse de se, non profectum iactando virtutum, sed deflendo potius defectum, quem sibi per curam pastorem incurrisse videbatur, referre consueverat*».⁷²⁶

Testo di Paolo Diacono – Cap. X

«*Quem ille apicem attentius fugere temptans, sese omnino indignum tali honore clamitabat, videlicet metuens ne mundi gloria, quam prius abiecerat, ei*

Testo di Gregorio di Tours

«*Hoc apicem attentius fugere temptans, ne quod prius abiecerat, rursus ei in saeculo de adepti honore iactantia quaedam subriperit*».⁷²⁸

⁷²⁴ Nonostante la grande enfasi posta sulla vita contemplativa, la riflessione gregoriana intrapresa nella *Regula Pastoralis* e nei *Moralia in Iob* giungerà infine a un superamento del dualismo tra vita attiva e contemplativa, così come a una piena riconciliazione e integrazione tra di esse. Nella *Regula Pastoralis*, infatti, Gregorio esorta i pastori di anime a non trascurare né la vita interiore, né i compiti temporali (GREGORIO MAGNO, *Regula Pastoralis*, II, 8 cit., p. 61). Similmente, all'interno di un'omelia con forti richiami autobiografici, Gregorio afferma che la mente è in grado di riconciliarsi con sé stessa non nella contemplazione, bensì nella predicazione e nel ministero (GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechihelam profetam*, XI, 6 in *Opere di Gregorio Magno*, Vol. III/1, a cura di V. Recchia, E. Gandolfo, Roma 1993, pp. 340-341). In ultima analisi, il modello ascetico è dunque pienamente inserito nella concezione del ministero pastorale elaborata dal pontefice. Su questa tematica si veda: R. A. MARKUS, *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997, pp. 17-33.

⁷²⁵ PAOLO DIACONO, *V.G.* VI, p. 9. «Era lui in persona a pronunciare spesso queste parole, quando parlava di sé, non certo esaltando i progressi delle proprie virtù, ma piuttosto lamentando la caduta, nella quale temeva di essere incorso con l'esercizio pastorale». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno*, p. 153.

⁷²⁶ BEDA IL VENERABILE, *H.E.* II, I, 2, p. 166.

⁷²⁸ GREGORIO DI TOURS, *D.L.H.* X, 1, p. 478.

*sub ecclesiastici colore regiminis aliquo modo subripere posset».*⁷²⁷

Rispetto ai brani tratti dalle *Historiae* di Beda e di Gregorio di Tours, Paolo Diacono introduce un nuovo tema: il *metus* per la corruzione derivante dalla gloria mundana e la possibile perdita della propria perfezione spirituale a causa degli assidui impegni legati all'esercizio pastorale. Lo stato di turbamento interiore di Gregorio, così come descritto da Paolo, sembra infatti legato al timore di una rottura della propria integrità morale. È proprio per tale paura di peccare e di allontanarsi dalla retta via che Gregorio, nonostante gli oneri e le preoccupazioni generale dalle occupazioni mondane, è incoraggiato a vigilare attentamente sul proprio comportamento. In questo contesto, dunque, il provare timore nei confronti di una possibile perdita delle proprie virtù sembra rivestire un ruolo positivo e un ulteriore pregio da attribuire al pontefice.

All'interno della produzione teologica gregoriana, la tematica dell'orgoglio connesso all'esercizio pastorale è affrontato nella quarta parte della *Regula Pastoralis*. Qui, infatti, Gregorio evidenzia che l'animo di chi si dedica alla predicazione può inorgogliersi eccessivamente e provare una forma di soddisfazione segreta legata al successo, diventando così preda dei vizi⁷²⁹, «*quia cum interceptam mentem cogitationes suae decipiunt, hanc maligni spiritus per innumera vitia seducendo corrumpunt*».⁷³⁰ L'attaccamento ai beni terreni, l'ambizione spropositata, l'orgoglio e il sentimento di vanità connesso al raggiungimento del potere rappresentano perciò delle insidie per l'animo umano, il quale, oramai traviato dall'esteriorità e non più in grado di essere dominato dalla ragione, si lascia perciò sedurre e corrompere dagli affetti e dalle cose terrene.⁷³¹ Gregorio era cosciente di tale pericolosità, tanto da temere per la sua stessa incolumità morale una volta assunta la carica di pontefice. Nella *V.G.*, benché tale preoccupazione sia più volte esplicitata, Paolo Diacono, volendo sottolineare la virtuosità di Gregorio, chiarisce tuttavia che le affermazioni di quest'ultimo relative

⁷²⁷ PAOLO DIACONO, *V.G.* X, p. 15. «Tentando di sottrarsi con ogni impegno possibile a questo altissimo incarico, egli andava apertamente dicendo di essere del tutto indegno di tale onore, naturalmente per paura che la gloria del mondo, in precedenza rifiutata, potesse in qualche modo insinuarsi in lui con il pretesto del governo della Chiesa». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno*, p. 157.

⁷²⁹ Nei *Moralia in Iob*, Gregorio descrive l'animo umano assediato da sette vizi principali (da quelli più spirituali a quelli più carnali). Tale sistema settenario può essere rappresentato attraverso l'immagine di un albero. A fondamento di tutti i mali vi è la radice della superbia (*superbia*), dalla quale, attraverso un'unica catena viziosa, si generano uno dall'altro i frutti peccaminosi: vanagloria (*inani gloria*), invidia (*invidia*), ira (*ira*), tristezza (*tristitia*), avarizia (*avaritia*), gola (*ventris ingluvies*) e lussuria (*luxuria*). La superbia rappresenta tuttavia il peccato per eccellenza: non soltanto essa fu la colpa commessa dai Progenitori, ma anche dell'abbandono dell'interiorità a favore dell'esteriorità (GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, 87 cit., pp. 321-325).

⁷³⁰ «Perché quando questi pensieri illudono la sua mente e la fanno prigioniera, gli spiriti maligni la corrompono, trascinandola in vizi senza numero». GREGORIO MAGNO, *Regula Pastoralis*, IV, 65 cit., p. 241. Sulla questione relativa all'assunzione dei compiti pastorali si veda anche: *Ibid.* I, 8, cit., pp. 24-25.

⁷³¹ Per ulteriori approfondimento sulla tematica dei vizi capitali in Gregorio Magno si veda: S. VECCHIO, *Vizi «carnali» e vizi «spirituali»: il peccato tra anima e corpo*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics» 2 (2002) http://www.units.it/dipflo/etic_e_politica/2002_2/indexvecchio.html (ultima consultazione: 16 dicembre 2021).

alla sua presunta caduta morale una volta abbandonata la vita monastica sono dettate da una grande umiltà. Citando alla lettera Beda⁷³², Paolo afferma infatti che: «*nos tamen credere decet, nihil eum monachicae perfectionis perdidisse occasione curae pastoralis, immo potioem tunc sumpsisse profectum de labore conversionis multorum, quam de propriae quondam quiete conversationis habuerit*». ⁷³³

2. I turbamenti di Gregorio

Il capitolo VII⁷³⁴ della *V.G.*, sulla scia del precedente, descrive l'abbandono della vita monastica da parte di Gregorio e l'assunzione della carica di diacono. Paolo Diacono racconta che, a causa dell'altissimo livello di virtù raggiunto da Gregorio in monastero, il pontefice lo nominò suo settimo diacono, inviandolo poco tempo dopo a Costantinopoli come apocrisario. Segue una breve descrizione relativa al come i confratelli di Gregorio che lo avevano seguito dal monastero riuscirono a trattenerlo nell'*orationis placidum littus*, nonostante gli oneri legati al suo incarico presso la corte imperiale. La fonte principale utilizzata da Paolo per elaborare tale sezione di testo è l'epistola gregoriana indirizzata al vescovo Leandro, la quale, ad eccezione di qualche marginale variazione e il cambiamento dalla prima alla terza persona narrante, è trasposta dall'autore in modo letterale:

Testo di Paolo Diacono

«*Secuti namque sunt eum multi ex monasterio fratres sui germana devincti caritate. Quod divina factum dispensatione conspicitur; ut eorum videlicet exemplo, ad orationis placidum littus, quasi anchorae fune restringeretur; et dum causarum saecularium incessabili impulsu fluctuaret, ad illorum consortium velut tutissimi portus sinum, post terreni actus volumina fluctusque refugeret. Et licet illud eum ministerium ex monasterio abstractum a pristinae quietis vita*

Testo di Gregorio Magno

«*[...] ubi me scilicet multi ex monasterio fratres mei germana vincti caritate secuti sunt. Quod divina factum dispensatione conspicio, ut eorum semper exemplo ad orationis placidum litus quasi anchorae fune restringerer, cum causarum saecularium incessabili impulsu fluctuarem. Ad illorum quippe consortium velut ad tutissimi portus sinum terreni actus volumina fluctusque fugiebam, et licet illud me ministerium ex monasterio abstractum, a pristinae quietis vita mucrone suae*

⁷³² «*Sed nos credere decet nihil eum monachicae perfectionis perdidisse occasione curae pastoralis, immo potioem tunc sumpsisse profectum de labore conuersionis multorum quam de propriae quondam quiete conuersionis habuerat*». BEDA IL VENERABILE, *H.E.* II, I, 3, p. 165, p. 167.

⁷³³ PAOLO DIACONO, *V.G.* VI, p. 9. «È giusto credere che la cura pastorale non gli abbia fatto perdere nulla della perfezione monastica, ma che anzi proprio con l'impegno per la conversione di molti egli abbia allora conseguito progressi più ragguardevoli di quelli che aveva avuto in passato dalla tranquillità della propria meditazione interiore». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno*, p. 153.

⁷³⁴ Gran parte delle osservazioni presenti nel capitolo VII ricalcano alla lettera le parole dello stesso Gregorio nell'*Epistola* indirizzata a Leandro (GREGORIO MAGNO, *Epistola a Leandro*, 1, in *Moralia in Iob* cit., 2001, pp. 80-83), ma sono presenti, sebbene solo parzialmente, anche nell'*H.E.* di Beda (BEDA IL VENERABILE, *H.E.*, II, I, 3, p. 168).

mucrone suae occupationis exstinxerat, inter eos occupationis exstinxerat, inter eos tamen per tamen per studiosae lectionis adloquium studiosae lectionis alloquium, cotidianate me cotidianae aspiratio compunctionis animabat.⁷³⁵ *aspiratio compunctionis animabat*.⁷³⁶

All'interno del brano, piuttosto interessante è la contrapposizione tra il ricordo della *vita quietis* trascorsa in monastero e i vessanti impegni presenti legati al *ministerium* di apocrisario papale. Per esplicitare maggiormente lo stato di afflizione del pontefice, Paolo Diacono utilizza la metafora del *mucro*: «*Ed licet illud eum ministerium ex monasterio abstractum a pistinae quietis vita mucrone suae occupationis exstinxerat [...]*».⁷³⁷ Il ricorso all'immagine del *mucro*, attinente al mondo bellico, così come del verbo *extinguo*, sembra voler sottolineare la grave condizione di malessere di Gregorio. Anzitutto, la metafora *mucro*, utilizzata con lo scopo di accentuare lo stato di afflizione interiore di un individuo, ricorre in altre opere della produzione di Paolo Diacono, benché i suoi contesti di applicazione possano essere assai variegati: per esempio negli epitaffi il *mucro* ricorre per descrivere il lutto dei genitori. Inoltre, se posto in contrasto alla precedente condizione di tranquillità interiore di Gregorio (la *vita quietis* monastica), il verbo *extinguo* potrebbe enfatizzare uno stato di grave (se non estremo) malessere, ulteriormente rimarcata dall'immagine del *mucro*. Tuttavia, nonostante i vessanti impegni, Gregorio non si abbandonò alla disperazione, continuando a permanere nella verità di Cristo. Infatti, in mezzo ai suoi compagni, grazie alla quotidiana lettura e alla meditazione della parola di Dio, egli era animato dallo spirito di compunzione: «*inter eos tamen per studiosae lectionis alloquium quotidianae aspiratio compunctionis animabat*».⁷³⁸ In ultima sintesi, la piccola comunità di monaci che aveva seguito Gregorio a Costantinopoli costituiva sia una difesa inespugnabile contro le tentazioni terrene, sia un importante stimolo all'approfondimento esegetico: fu infatti sotto esplicita richiesta dei suoi confratelli (e del vescovo Leandro di Siviglia) che Gregorio decise di redigere un ampio commento al Libro di Giobbe, opera che, in alcuni suoi passaggi, risultava essere poco chiara.⁷³⁹

⁷³⁵ PAOLO DIACONO, *V.G.* VII, pp. 10-11. «E infatti molti confratelli lo seguirono dal monastero, avvinti dal suo autentico spirito di carità. Con tutta evidenza ciò appare avvenuto per intervento divino, affinché, naturalmente, grazie al loro esempio egli fosse trattenuto, come dalla fune di un'ancora, al placido lido della preghiera e, mentre era incessantemente sbattuto dai marosi delle cose terrene, potesse sfuggire ai gorgi e ai flutti della vita del mondo per rifugiarsi nell'abbraccio di quelli, come nell'asilo di un porto del tutto sicuro. E sebbene quell'incarico, che lo aveva strappato fuori dal monastero lontano dall'antica vita di pace, lo avesse sfinito con il pungolo dei suoi assidui impegni, tuttavia in mezzo ai confratelli, attraverso l'appassionante spiegazione di qualche lettura, un soffio di una quotidiana esortazione al bene gli ridava vita». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 153.

⁷³⁶ GREGORIO MAGNO, *Epistola a Leandro*, cit., p. 80, p. 82.

⁷³⁷ PAOLO DIACONO, *V.G.* VII, p. 11. «E sebbene quell'incarico, che lo aveva strappato fuori dal monastero lontano dall'antica vita di pace, lo avesse sfinito con il pungolo dei suoi assidui impegni [...]». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 153.

⁷³⁸ PAOLO DIACONO, *V.G.* VII, p. 11. «[...] in mezzo ai confratelli, attraverso l'appassionata spiegazione di qualche lettura, il soffio di una quotidiana esortazione al bene gli ridava vita». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 153.

⁷³⁹ PAOLO DIACONO, *V.G.* VIII, pag. 12.

3. La peste romana del 590: la malattia come punizione divina

Dopo aver soffocato la nascente eresia promossa dal vescovo di Costantinopoli Eutichio (512 –582), il quale sosteneva che il corpo umano dopo la resurrezione sarebbe stato impalpabile, Gregorio ritornò a Roma. Poco tempo dopo il suo arrivo in città, il fiume Tevere esondò:

*«Igitur postquam Romam venerandus levita regressus est, aliquanto interiecto tempore, tanta inundatione Tiberis fluvius alveum suum egressus est tantumque excrevit, ut eius unda super muros urbis influeret atque in ea maximas regions occuparet, ita ut plura antiquarum aedium munimenta deiceret. Quae etiam aquarum violentia horrea Ecclesiae subvesa sunt, in quibus nonnulla modiorum tritici milia perierunt. Tunc siquidem multitudo serpentium cum magno dracone in modum trabis validae per huius fluvii alveum in mare descendit, sed suffocatae bestiae inter salsos maris turbidi fluctus, nec mora litore eiectae sunt. Subsecuta est e vestigio clades quam inguinarum vocant. Nam, medio mense undecimo advenies, primum omnium, iuxta illud quod in Ezechiele legitur: A sanctuario meo incipite, Pelagium papam perculit et sine mora extinxit. Quo defuncto tanta strages populi facta est, ut passim subtractis habitatoribus, domus in urbe plurimae vacuae remanerent. Sed, quia Ecclesia Dei sine rectore esse non poterat, beatum Gregorium licet totis viribus renitentem, plebs tamen omnis elegit».*⁷⁴⁰

Nel descrivere l'esondazione del Tevere, l'esordio della pestilenza e le conseguenze di quest'ultima, Paolo cita solamente un brevissimo passaggio dai *Dialogi* gregoriani⁷⁴¹ mentre, gran parte della narrazione, fu con ogni probabilità tratta dai *D.L.H.* di Gregorio di Tours, il cui resoconto, a sua volta, si basava sulla testimonianza diretta del diacono Agilulfo in quel periodo a Roma quale inviato dal vescovo di Tours per recuperare alcune reliquie.⁷⁴² Benché sussistano delle lievi differenze

⁷⁴⁰ Ibid. X, pp. 14-15. «Quindi, dopo il ritorno a Roma del venerabile diacono, trascorso un po' di tempo, il fiume Tevere uscì dal suo alveo con un'inondazione di straordinaria portata e si gonfiò a tal punto che la piena superò le mura della città e ne occupò vastissime zone, tanto da abbattere numerosi contrafforti di antiche dimore. Furono distrutti dalla violenza delle acque anche i magazzini della Chiesa, nei quali andarono perduti migliaia e migliaia di moggi di grano. In quell'occasione un gran massa di bisce insieme con un enorme serpente discese fino al mare lungo l'alveo del fiume a mo' di robusta trave, ma le serpi, soffocate tra i flutti salmastri del mare in burrasca, finirono ben presto gettate sulla spiaggia. Da questo fenomeno derivò quella pestilenza detta "dei serpenti". Infatti, arrivando a metà gennaio, colpì e uccise subito, primo fra tutti, papa Pelagio, in conformità a quanto si legge nel libro di Ezechiele: *Cominciate dal mio santuario*. Dopo la morte del papa ci fu una tale moria di persone che, tolti di mezzo numerosi abitanti di ogni quartiere, moltissime case in città rimanevano vuote. Ma, poiché la Chiesa di Dio non poteva restare senza guida, il popolo unanime scelse il beato Gregorio, sebbene egli si opponesse con tutte le sue forze». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 155, p. 157.

⁷⁴¹ «[...] alveum suum Tiberis egressus est, tantumque crescens ut eius unda super muros urbis influeret atque in ea maximas regions occuparet». GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, III, 19, p. 270.

⁷⁴² «Tanta inundatio Tiberis fluvius Romam urbem obtexerit, ut aedes antiquae deruerent, horrea etiam ecclesiae subversa sint, in quibus nonnulla milia modiorum tritici periere. Multitudo etiam serpentium cum magno dracone in modo trabis validae per huius fluvii alveum in mare descendit; sed suffocatae bestiae inter salsos maris turbidi fluctus et litori eiectae sunt. Subsecuta est de vestigio cladis, quam inguinarum vocant. Nam medio mense XI. adveniens, primum omnium iuxta illud, quod in Ezechiel profeta legitur: 'A sanctuario meo incipite', Pelagium papam perculit et sine mora extinxit. Quo

grammaticali tra il racconto contenuto nella *V.G.* e quello di Gregorio di Tours, l'intellettuale longobardo non altera significativamente la sua fonte. Lo scatenarsi della pestilenza a Roma è ripreso, infine, dallo stesso Paolo in *H.L.* III, 24, benché, rispetto alla *V.G.*, il resoconto dell'autore sia più stringato:

*«In hac diluvii effusione in tantum apud urbem Romam fluvius Tiberis excrevit, ut aquae eius super muros urbis influerent et maximas in ea regiones occuparent. Tunc per alveum eiusdem fluminis cum multa serpentium multitudine draco etiam mirae magnitudinis per urbem transiens usque ad mare descendit. Subsecuta statim est hanc inundationem gravissimi pestilentia, quam inguinarium appellant. Quae tanta strage populum devastavit, ut de inaestimabili multitudine vix pauci remanerent. Primumque Pelagium papam, virum venerabilem, perculit et sine mora extinxit. Deinde, pastore interempto, sese per populos extendit. In hac tanta tribulatione beatissimus Gregorius, qui tunc levita erat, a cunctis generaliter papa electus est».*⁷⁴³

Tale brevità può forse essere spiegata dal fatto che, come è già stato in precedenza ricordato, nel libro III dell'*H.L.* l'esonazione del Tevere, la peste e la salita al soglio pontificio di Gregorio non sembrano assumere un'importanza centrale. Infatti, gli episodi relativi alla vita del pontefice contenuti III libro fungono da cornice all'interno di un contesto narrativo più ampio, il quale include, tra le molte vicende politiche e belliche, l'alluvione che colpì un gran numero di territori italiani, compresa la città di Roma. Nella *V.G.*, invece, lo storico longobardo si sofferma maggiormente sul nefasto episodio.

Nel resoconto relativo alla pestilenza del 590 contenuto nella *V.G.* Paolo riferisce che il morbo uccise papa Pelagio «*iuxta illud quod in Ezechiele legitur: A sanctuario meo incipite, Pelagium papam perculit et sine mora exstinxit*».⁷⁴⁴ In *Ezechiele* 9,6 si narra che Dio ordinò ai sei uomini che avrebbero dovuto massacrare gli abitanti di Gerusalemme di iniziare proprio da quelli che dissacravano il tempio con i loro atti peccaminosi. Inoltre, l'ira divina che si abbatte sul popolo di Israele è proprio la *pestis* (*Eze* 7, 15). Più in generale, nell'Antico Testamento la diffusione di

defuncto, magna stragis populi de hoc morbo facta est. Sed quia ecclesia Dei absque rectorem esse non poterat, Gregorium diaconem plebs omnis elegit». GREGORIO DI TOURS, *D.L.H.* X, 1, p. 471.

⁷⁴³ PAOLO DIACONO, *H.L.* III, 24, pp. 154-155. «Nel corso di questa alluvione, il livello del fiume Tevere a Roma crebbe al punto che le sue acque superarono le mura, si riversarono dentro la città e invasero zone estesissime del suo territorio. Allora lungo l'alveo del fiume, insieme a una moltitudine di serpenti, attraversò la città anche un drago di dimensioni mostruose, che scese poi fino al mare. A questa inondazione seguì immediatamente una pestilenza gravissima, del tipo detto *inguinario*. Questa devastò la popolazione facendo una strage tale che di un numero inestimabile di uomini a stento pochi sopravvissero. E per primo la malattia colpì papa Pelagio, uomo venerabile, e rapidamente l'uccise. Poi, eliminato il pastore, dilagò sul popolo. In tanta tribolazione fu eletto papa dell'umanità il beato Gregorio, che era allora diacono». Trad. in *Ibid. Storia dei Longobardi* III, 24, pp. 154-155.

⁷⁴⁴ PAOLO DIACONO, *V.G.* X, p. 11. «In conformità a quanto si legge nel libro di Ezechiele: *Cominciate dal mio santuario*». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno*, p. 157.

pestilenze è solitamente attribuita all'azione di Dio o di un angelo e, nei testi profetici, essa è rappresentata, insieme alle piaghe della spada e della fame, come uno dei più gravosi castighi inflitti da Dio. All'interno di tale prospettiva si inserisce anche l'idea secondo cui un'epidemia dovesse essere preannunciata da diversi cataclismi (terremoti, inondazioni, incendi) o da segni celesti (eclissi di luna o di sole, passaggio di comete). Nell'*H.L.* Paolo Diacono elenca ripetutamente diversi tremendi prodigi che si scatenarono poco prima della diffusione di un'epidemia: la pestilenza descritta in *H.L.* II, 4 è infatti preannunciata dall'improvvisa apparizione sulle case, sulle porte, sul vasellame e sul vestiario di certi *signacula* che più si tentava di rimuoverli, più si facevano evidenti.⁷⁴⁵ Similmente, in *H.L.* VI, 5 l'autore ricorda la pestilenza che colpì Roma e gran parte dell'Italia nel 680 fu anticipata da un'eclissi lunare e solare⁷⁴⁶ e che la stessa peste che si abbatté sulla città di Roma nel 590 era stata preannunciata dall'esondazione del Tevere, dalla carestia e dalla presenza di serpenti e di un drago. Tutti questi oscuri presagi si inserivano all'interno di un quadro apocalittico progetto da Dio, in veste di giudice supremo per punire severamente l'intera umanità a causa dei numerosi peccati commessi.

Infine, occorre notare che in entrambe le opere dello storico longobardo, così come nei *D.L.H.*⁷⁴⁷, si esplicita chiaramente che la peste che colpì la città era di tipo *inguinaria*.⁷⁴⁸ Secondo alcuni storici, il ricorso a tale terminologia indicherebbe la presenza della peste bubbonica.⁷⁴⁹ Più recentemente, è stato obiettato che tale criterio linguistico risulterebbe insufficiente e che, per quanto riguarda l'Alto Medioevo, sarebbe più giudizioso riferirsi alle epidemie di peste in termini più generali, perché non è sempre chiaro quante e quali delle tre forme di peste – bubbonica, pneumonica e setticemica – fossero presenti durante un'epidemia.⁷⁵⁰ A prescindere da tale questione, la quale non può essere risolta in questa sede, è interessante notare che anche nel sermone che Gregorio predicò di fronte al popolo di Roma durante la pestilenza del 590 vi sono alcuni dettagli relativi alla mortalità

⁷⁴⁵ PAOLO DIACONO, *H.L.* II, 4, p. 74.

⁷⁴⁶ *Ibid.* VI, 5, p. 166.

⁷⁴⁷ «*Subsecuta est de vestigio cladis, quam inguinariam vocant*». GREGORIO DI TOURS, *D.L.H.* X, 1, p. 477.

⁷⁴⁸ Sulle epidemie nelle opere di Paolo Diacono si consultino: N. DEMARCHI, *Between Expiatory Religious Processions and Individual Escapes: Responses to Bubonic Plague Epidemics in the Historiae of Gregory of Tours and Paul the Deacon*, in «*Journal of the Canadian Historical Association*», forthcoming 2023; R. MENÉNDEZ BUEYES, *Medicine, Disease and Death in Late Antiquity Italy: An Approach to the Historia Langobardorum of Paulus Diaconus*, in «*Studia Historica Historia Antiqua*» 30 (2012), pp. 217-251.

⁷⁴⁹ Il criterio linguistico è presentato in J. BIRABEN, J. LE GOFF, *La Peste dans le Haut Moyen Age*, in «*Annales. Economies, sociétés, civilisation*» 24, no. 6 (1969), pp. 1491-1492. Gli autori hanno costruito una tipologia in latino che viene tuttora utilizzata per stabilire se un resoconto scritto da un autore latino descriva o meno un'epidemia di peste. Inoltre, essi hanno evidenziato come gli aggettivi *inguinarius* o *glandolarius* indicherebbero la presenza di peste bubbonica. Commentando l'episodio della peste romana del 590 anche McCormick concorda che si trattasse di peste bubbonica M. MCCORMICK, *Gregory of Tours on Sixth-Century Plague and Other Epidemics*, in «*Speculum*» 96/1, no. 49 (2021), p. 87, n. 250.

⁷⁵⁰ Si vedano per esempio le obiezioni di Eric Faure per quanto riguarda l'identificazione del termine *lues inguinaria* con la peste bubbonica nei *D.L.H.* E. FAURE, *Did the Justinianic Plague Truly Reach Frankish Europe around 543 AD?*, in «*Vox Patrum*» 78 (2021), p. 457.

della malattia, come per esempio il fatto che la morte giungesse rapidissima, ancor prima che qualsiasi sintomo si potesse manifestare.⁷⁵¹ Più che una descrizione accurata sull'accaduto, tale particolare sembra fungere da prologo alle affermazioni successive del pontefice. Come infatti si spiegherà a breve in modo più approfondito, è proprio perché il morbo si diffondeva e uccideva così rapidamente che era necessario pentirsi dei propri peccati e applicare in modo repentino la “medicina” del dolore.

4. L'omelia di Gregorio Magno: il dolore come farmaco

Il sermone che Gregorio Magno pronunciò in occasione della pestilenza del 590 aveva lo scopo principale di persuadere il popolo a confessarsi e a pentirsi per i peccati commessi. La versione dell'orazione riportata da Paolo Diacono fu quasi certamente tratta da quella menzionata da Gregorio di Tours, il quale, a sua volta, utilizzò con ogni probabilità una copia dell'orazione fornitagli dal suo diacono Agilulfo.⁷⁵² Inoltre, come ha argomentato Michael McCormick, il sermone gregoriano è senza dubbio autentico, poiché il *Registrum epistolarum*⁷⁵³ del pontefice ne conserva una versione leggermente rivista, datata agosto 603, che fu predicata da Gregorio in occasione di un'altra epidemia scoppiata a Roma nel 603.⁷⁵⁴ Il confronto tra la versione del sermone contenuta nelle *D.L.H.* e quella della *V.G.* mostra chiaramente che Paolo citò quasi alla lettera il vescovo di Tours (Appendice III, testi 1, 2).

Anzitutto occorre notare il rapporto tra malattia, condotta morale e castigo divino abbozzato all'interno dell'orazione gregoriana. Il brano attribuisce la pestilenza allo scatenarsi dell'ira celeste (*caelestis irae mucrone*). In questo contesto, il *mucro* sembra simboleggiare la pestilenza stessa, strumento della collera divina, nonché causa innumerevoli e improvvisi lutti tra il popolo. Tuttavia, l'ira manifestata dall'Onnipotente non era in alcun modo assimilabile alla collera (e alle sue conseguenze nefaste) provata dagli esseri umani. Nel corso dei secoli, la tradizione esegetica Orientale e Occidentale ha lungamente dibattuto su questa tematica, soprattutto in relazione all'impassibilità divina: come conciliare, infatti, l'immagine di un Dio perfetto ed imperturbabile con quella del Dio irato dell'Antico Testamento? I maggiori esponenti della patristica latina risolsero il quesito affermando che tale tipologia di collera altro non era che la manifestazione della giustizia divina sulla Terra e, di conseguenza, non poteva essere paragonata alla turpe passione dell'ira provata

⁷⁵¹ «*Ecce eternim cuncta plebs caelestis irae mucrone percutitur et repentina singuli caede vastantur; nec langor mortem praevenit, sed langoris moras, ut cernitis, mors praecurrit. Percussus quisque ante rapitur, quam ad lamenta poenitentiae convertatur*». PAOLO DIACONO, *V.G.* XI, p. 16.

⁷⁵² GREGORIO DI TOURS, *D.L.H.*, X, 1, pp. 479-481.

⁷⁵³ GREGORIO MAGNO, *Registrum epistolarum* XIII, 2, in MGH, *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV*, 2, a cura di L. M. Hartmann, Berlino 1899, pp. 365-367.

⁷⁵⁴ MCCORMICK, *Gregory of Tours* cit., pp. 86-87.

dagli esseri umani. In altre parole, l'ira di Dio sarebbe la giusta punizione per i peccatori e solamente nei suoi tratti esteriori sembrerebbe simile a quella umana.⁷⁵⁵

Nell'episodio della peste del 590 l'ira celeste è provocata dal popolo reo di aver compiuto atti malvagi e di aver trasgredito la legge divina in più occasioni. La punizione esemplare prescritta dal Giudice supremo è la morte, inferta attraverso la propagazione di un morbo contagioso che uccide così rapidamente da non permettere ai fedeli di espiare i propri peccati prima che la morte li cogliesse. All'interno del sermone, Gregorio Magno invita perciò la popolazione a riflettere sulla propria condizione spirituale, a confessare le proprie colpe, nonché a pentirsi per le azioni malvage commesse. Secondo il pontefice, l'unico modo per salvare l'anima, considerato che non era possibile guarire il corpo, era la via della vera conversione, la quale poteva essere aperta solo dal dolore: «*conversionis nobis aditum dolor aperiat et cordis nostri duritiam ipsa quam patimur poena dissolvat*».⁷⁵⁶ Come si è già precedentemente accennato, nella riflessione teologica gregoriana il dolore assume una funzione salvifica in un duplice senso. In primo luogo, il credente, sul modello della Passione di Cristo, che con la sofferenza ha riscattato i peccati dell'umanità, deve fare leva sul dolore del corpo per estirpare i vizi dello spirito. In secondo luogo, attraverso il dolore, il fedele può mettere in atto una vera e propria conversione affettiva con l'obiettivo di riorientare gli affetti dal piano terreno – all'interno del quale sono classificati come vizi carnali – a quello celeste – nel quale essi sono invece considerati virtù e strumenti di salvezza –.⁷⁵⁷ Il dolore, così come le lacrime e la compunzione⁷⁵⁸, risulta essere un elemento fondamentale anche nella pratica della confessione e della penitenza, le quali sono essenziali per ottenere il perdono divino e perciò la salvezza dalla dannazione eterna e la fine della pestilenza.⁷⁵⁹ L'importanza del dolore nella confessione è sottolineata da Gregorio Magno anche nei *Moralia in Iob*: «*Sic reatum lingua loquitur, ut nequaquam expers a moeroris stimulo per alia spiritus vegetur: sed culpas loquens, vulnus aperio; culpas vero ad correctionem cogitans, salutem vulneris ex medicamine moeroris quaeo*».⁷⁶⁰ È dunque attraverso tale

⁷⁵⁵ Tra i numerosi riferimenti bibliografici sul tema dell'ira divina nei primi pensatori cristiani di lingua latina, si vedano: ROSENWEIN, *Anger's Past* cit.; S. VECCHIO, *Ira mala / ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù*, in «*Doctor Seraphicus*» 45 (1998), pp. 41-62; ROSENWEIN, *Anger – The Conflicted History* cit., 96-113.

⁷⁵⁶ PAOLO DIACONO, *V.G.* XI, pp. 16-17. «[...] il dolore apra in noi la via della conversione e lo stesso castigo che soffriamo dissolva la durezza del nostro cuore». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno*, p. 157.

⁷⁵⁷ CASAGRANDE, VECCHIO, *Gregorio Magno* cit., p. 61.

⁷⁵⁸ Sul ruolo delle lacrime e della compunzione nel sermone gregoriano si veda Cap. V.5.

⁷⁵⁹ «*Revochemus ante oculus mantis quicquid errando commisimus et quod nequiter egimus flendo puniamus. Praeveniamus faciem eius in confessione, et sicut Propheta admonet, levemus corda nostra cum manibus ad Deum. [...] Nullus autem de iniquitatum suarum immanitate desperet. Veternoas namque Ninivitarum culpas triduana poenitentia absterit, et conversus latro vitae praemia, etiam in ipsa sententia suae mortis emeruit. Mutemus igitur corda et praesumamus nos iam percepisse quod petimus [...]*». PAOLO DIACONO, *V.G.* XI, pp. 16-17.

⁷⁶⁰ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VIII, XXI, 37, p. 644. «La lingua in tale modo racconta la colpa, che lo spirito non si lascia mai andare in mezzo ad altre cose, senza il pungiglione del dolore; ma nel raccontare i miei peccati, io rivelo la mia ferita, e nel pensare ai miei peccati per la loro correzione, cerco la cura della ferita nella medicina del dolore». Trad. in *Ibid.* 645.

medicina che il fedele è in grado di prendere coscienza del proprio errore, poiché «*confessionis igitur vocem solus necesse est ut moeror excutiat*». ⁷⁶¹ Il dolore assume perciò un ruolo positivo e terapeutico per l'animo umano: esso deve essere ricercato affinché la confessione risulti efficace e sia effettivamente possibile correggere il proprio agire. Inoltre, solamente attraverso il dolore della correzione e della penitenza è possibile giungere a uno stato di felicità duratura. ⁷⁶² In questo modo, il fedele sarebbe stato in grado di salvare la propria anima e, nel caso della peste romana del 590, anche far eventualmente cessare il flagello. Tuttavia, occorre specificare che il dolore svolge una funzione redentiva solo per i giusti, ossia coloro che si pentono sinceramente delle proprie colpe e correggono il proprio agire. Al contrario, per i malvagi, che rifiutano la confessione e la penitenza, il dolore ha uno scopo punitivo ed è percepito come un castigo inferto dalla giustizia divina e non come una modalità attraverso cui Dio offre a essi la possibilità di redimersi. ⁷⁶³

Oltre a invitare privatamente ciascun individuo a pentirsi e a implorare il perdono divino, Gregorio Magno, al termine del sermone, invita la popolazione a prender parte a una litania collettiva – detta “Processione delle sette chiese” – all'alba del mercoledì:

«Igitur dum magna multitudo sacerdotum, monachorum diversique sexus et aetatis iuxta praeceptionem beati Gregorii die constituta Dominum orgatura venisset, in tantum lues ipsa divino iudicio desaeviit, ut intra unius horae spatium, dum voces plebs ad Dominum supplicationis emitteret, octoginta homines ad terram corruentes spiritum exhalarent. Sed non destitit sacerdos tantus populo praedicare, ne ab oratione cessarent, donec miseratione divina pestis ipsa quiesceret». ⁷⁶⁴

In *H.L.* III, 24 l'autore descrive più dettagliatamente l'organizzazione della litania in modo da poter colmare le lacune del testo precedente:

«Qui dum septiformem laetanium fieri ordinasset, intra unius horae spatium, dum hi Deum deprecarentur, octuaginta ex eis subito ad terram corruentes, spiritum exalarunt. Septiformis autem laetania ideo dicta est, quia omnis urbis populus a beato Gregorio in septem partes deprecaturus Dominum est divisus. In primo namque choro fuit omnis clerus, in secundo omnes abbates cum monachis suis, in tertio omnes

⁷⁶¹ Ibid. «Il dolore da solo strizza la voce della confessione».

⁷⁶² GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VI, XXIII, 40, p. 512.

⁷⁶³ K. HESTER, *Eschatology and Pain in St. Gregory the Great: The Christological Synthesis of Gregory's 'Morals on the Book of Job'*, Milton Keynes 2017, pp. 65-66.

⁷⁶⁴ PAOLO DIACONO, *V.G.* XI, p. 20. «Quando una gran moltitudine di sacerdoti e monaci, nonché di uomini e donne di diversa età, obbedendo all'invito del beato Gregorio, nel giorno stabilito si riunì per pregare il Signore, per volere del beato Gregorio, nel giorno stabilito si riunì per pregare il Signore, per volere divino quella stessa penitenza infierì tanto che in meno di un'ora, mentre il popolo elevava suppliche al Signore, ottanta persone caddero a terra e spirarono. Ma questo sacerdote così grande non smise di predicare al popolo, invitandolo a non desistere dalla preghiera, fino a quando Dio avesse avuto compassione e la peste fosse cessata». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 159, p. 161.

*abbatisae cum congregationibus suis, in quarto omnes infantes, in quinto omnes laici, in sexto universae viduae, in septimo omnes mulieres coniugatae».*⁷⁶⁵

I dettagli sulla *litanìa septiformis* esposti da Paolo Diacono sono tratti direttamente, seppur con qualche rivisitazione, dai *D.L.H.* di Gregorio di Tours.⁷⁶⁶ In quest'ultimi si esplicita con chiarezza presso quale chiesa di partenza ogni gruppo avrebbe dovuto adunarsi in modo che, dopo una breve processione in preghiera e in lacrime, ci si riunisse insieme presso la basilica di Santa Maria vergine per invocare il perdono di Dio. Subito dopo la breve descrizione logistica, nella *V.G.* Paolo racconta che il giorno della processione perirono contemporaneamente ottanta persone tra i fedeli in preghiera⁷⁶⁷, ma: «*non destitit sacerdos tantus populo praedicare, ne ab oratione cessarent, donec miseratione divina pestis ipsa quiescerat*».⁷⁶⁸ Benché l'autore non espliciti chiaramente se la litanìa sortì o meno un effetto positivo, è verosimile pensare che la perseveranza dimostrata da Gregorio, esaltata dall'autore, e le continue preghiere del popolo, suscitarono molto probabilmente la compassione divina e permisero dunque la cessazione dell'epidemia.

5. Il dolore come segno tangibile dell'amore divino

Il capitolo XII della *V.G.* riassume in modo piuttosto succinto l'ampia produzione teologica di Gregorio, che prese le mosse dalla composizione della *Regula Pastoralis*, si sviluppa attraverso le *Homiliae in Evangelia*, i *Dialogi*, le *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, alle quali si aggiungono, nel corso degli anni, molte altre opere e un gran numero di lettere. Ciò che colpisce Paolo Diacono di fronte ad una così vasta produzione è che, nonostante le precarie condizioni di salute, Gregorio sia stato in grado di dedicarsi alla scrittura con così grande impegno e dedizione. Infatti, nel capitolo XIII, lo storico longobardo si sofferma per la seconda volta sui dolorosi sintomi della sincope di Gregorio, contrapponendo l'afflizione di quest'ultimo alla sua prolifica produzione letteraria. La fonte principale da cui l'autore attinse nell'elaborazione di tale sezione è l'*H.E.* di Beda:

⁷⁶⁵ PAOLO DIACONO, *H.L.* III, 24, p. 105. «Egli ordinò di recitare una litanìa settiforme e nello spazio di un'ora, mentre pregavano Dio, ottanta persone caddero a terra di colpo ed esalarono lo spirito. Questa litanìa settiforme fu detta così perché, per pregare Dio, l'intero popolo della città fu diviso dal beato Gregorio in sette cori. Nel primo fu messo tutto il clero, nel secondo gli abati con i loro monaci, nel terzo le badesse con le loro congregazioni, nel quarto i bambini, nel quinto i laici, nel sesto le vedove, nel settimo le donne sposate». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* III, 24, p. 156.

⁷⁶⁶ GREGORIO DI TOURS, *D.L.H.* X, 1, pp. 480-481.

⁷⁶⁷ In tal proposito, Michael McCormick ha ipotizzato che, oltre alla peste bubbonica, nel 590 a Roma fosse presente anche la peste pneumonica. Infatti, la prolungata presenza di un elevato numero di persone in uno spazio di dimensioni ridotte come quello di Santa Maria Maggiore potrebbe aver provocato la morte istantanea di molti fedeli, poiché la peste pneumonica è caratterizzata da una maggiore rapidità di diffusione in un'area sovraffollata e scarsamente ventilata. MCCORMICK, *Gregory of Tours* cit., pp. 87-88.

⁷⁶⁸ PAOLO DIACONO, *V.G.* XI, p. 20. «[...] questo sacerdote così grande non smise di predicare al popolo, invitandolo a non desistere dalla preghiera, fino a quando Dio avesse avuto compassione e la peste fosse cessata». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 161.

Testo di Paolo Diacono

«*Qui omni fere iuventutis suae tempore, ut verbis ipsius loquar, crebris viscerum doloribus cruciabatur, horis momentisque omnibus fracta stomachi virtute lassescibat, lentis quidem, sed tamen continuis febris anhelabat; frequens etiam eum gressuum dolor vehementer affligebat*». ⁷⁶⁹

Testo di Beda

«*Quod omni paene iuventutis suae tempore, ut uerbis ipsius loquar, crebris viscerum doloribus cruciabatur, horis momentisque omnibus fracta stomachi virtute lassescibat, lentis quidem sed tamen continuis febris anhelabat*». ⁷⁷⁰

Dal confronto tra i due brani si evince che gran parte del testo paolino ricalca alla lettera quello di Beda, benché nel primo sia presente un inciso piuttosto significativo che non è invece contenuto nell'*H.E.*: «*frequens etiam eum gressuum dolor vehementer affligebat*». Come si è visto in relazione al capitolo V, Paolo sottolinea a più riprese l'aggressività della malattia di Gregorio con lo scopo di esaltarne la grande pazienza e la capacità di resistere al dolore. Potenzialmente, nel capitolo XIII, l'autore longobardo avrebbe potuto limitarsi a riportare alla lettera il testo di Beda, il quale rimarca ugualmente i dolorosi sintomi della sincope. Nell'economia del testo generale, dunque, l'inciso di Paolo potrebbe sembrare marginale, se non del tutto superfluo. Tuttavia, esso contiene due elementi chiave che rispondono perfettamente allo scopo dell'autore: rimarcare la frequenza (espressa attraverso l'aggettivo *frequens*) e l'intensità (descritta con l'avverbio *vehementer*) del dolore di Gregorio. Attraverso l'aggiunta di tale breve parentesi, Paolo sottolinea e rafforza ulteriormente l'immagine di Gregorio afflitto dai tremendi sintomi della sincope, insistendo deliberatamente ed esplicitamente anche sull'aggressività della patologia. Si noti inoltre che, rispetto al quadro sintomatologico profilato nell'*H.E.*, nell'inciso poco prima menzionato Paolo sembra introdurre un ulteriore sintomo: l'enorme difficoltà nel camminare a causa dell'intenso dolore. Tale aggiunta, probabilmente, ha lo scopo di evidenziare come anche una semplice azione quotidiana (il camminare) risultava essere faticosa e dolorosa per Gregorio. La breve descrizione sintomatologica riportata nella *V.G.* è presente anche all'interno dell'*Epistola pape Gregorii a Leandrum Spalensem episcopum*: «*Multa quippe annorum iam curricula devoluuntur, quod crebis viscerum doloribus crucior, horis momentisque omnibus fracta stomachi virtute lassesco, lentis quidem, sed tamen*

⁷⁶⁹ PAOLO DIACONO, *V.G.* XIII, pp. 22-23. «Per quasi tutta la durata della sua giovinezza (per dirla con le sue stesse parole) era afflitto da frequenti dolori alle viscere, era continuamente perseguitato da un incessante mal di stomaco e aveva un respiro affannoso per via di febbriole certo non intense, ma ininterrotte. Spesso lo tormentava anche un forte dolore a fare qualche passo. Ma tra queste sofferenze, mentre tormentato rifletteva sul fatto che, come dice la Scrittura, *chiunque viene riconosciuto come figlio viene sferzato*, quanto più duramente era afflitto dai malanni presenti, tanto più certa era l'attesa delle gioie eterne, che gli faceva riprender fiato». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno*, p. 161.

⁷⁷⁰ BEDA IL VENERABILE, *H.E.*, II, I, 5, p. 172.

continuis febris anhelus».⁷⁷¹ Tuttavia, a differenza dell'epistola gregoriana, nella quale tra l'altro non vi è traccia dell'inciso esaminato poco sopra, la contrapposizione tra la quantità e qualità della produzione letteraria e le condizioni di salute di Gregorio è utilizzata deliberatamente da Paolo con lo scopo di esaltare la figura del pontefice. Nonostante i forti dolori fisici, egli riuscì, infatti, a compilare numerose opere degne di nota. Nell'epistola indirizzata a Leandro, invece, prima di descrivere i sintomi della sincope, Gregorio si scusa con il suo interlocutore, ammettendo sconsolato che, quando il fisico è provato dalla malattia, la mente ne risente e l'eloquenza s'indebolisce.⁷⁷² Tale affermazione è ulteriormente ribadita dal pontefice poco dopo aver descritto i sintomi della sua malattia: «*Sed tamen recte considerantibus liquet, quia adversitate non modica laboris mei studiis in hoc molestia corporalis obsistit, quod carnis virtus cum locutionis ministerium exhibere vix sufficit, mens digne non potest intimare quod sentit*».⁷⁷³ A differenza di quanto affermato nell'epistola, lo storico longobardo non sembra perciò ritrarre il dolore fisico come un impedimento insormontabile all'attività letteraria, ma, al contrario, la produttività e la dedizione di Gregorio risultano maggiormente enfatizzate proprio dalla compilazione di numerose opere nonostante le atroci sofferenze.

Come è stato precedentemente argomentato, nel pensiero gregoriano l'importanza del dolore fisico si giustifica alla luce della necessità di imitare e di perpetuare la Passione del Cristo. Il dolore, dunque, è segno di elezione e strumento di salvezza per il cristiano, il quale è in grado così di espiare le proprie colpe e convertire le passioni turpi. Non è dunque un caso che, dopo la descrizione della sintomatologia della sincope, sia nella *V.G.*, sia nell'*H.E.*, sia nell'epistola indirizzata a Leandro venga citato il passo biblico *Heb. 12, 6* (*quem enim diligit, Dominus castigat, flagellat autem omnem filium, quem recipit*).

Testo di Paolo Diacono

«*Verum inter haec dum sollocitus pensaret quia, Scriptura teste, omnis filius, qui recipitur, flagellatur, quo malis praesentibus duris deprimebatur, eo de aeterna*

Testo di Beda

«*Verum inter haec, dum sollicitus pensaret quia, Scriptura teste, omnis filius qui recipitur flagellatur, quo malis praesentibus durius deprimebatur, eo de aeterna*

Testo di Gregorio Magno

«*Interque haec dum sollicitus penso quia, Scriptura teste, Omnis filius qui a Deo recipitur, flagellatur, quo malis praesentibus durius deprimor, eo de aeterna certius praesumptione respiro*».⁷⁷⁶

⁷⁷¹ GREGORIO MAGNO, *Epistola a Leandro* cit., p. 88.

⁷⁷² «*Nam dum molestia corpus atteritur, afflictia mente etiam dicendi studia languescunt*». Ibid.

⁷⁷³ Ibid. «La prova mi aiuta a comprendere meglio lo stato d'animo d'un uomo così duramente provato. Tuttavia a ben vedere la sofferenza fisica costituisce un non lieve impedimento alla mia applicazione al lavoro: quando le forze fisiche consentono appena l'uso della parola, l'animo non può esprimere convenientemente ciò che sente». Trad. in Ibid. p. 89.

⁷⁷⁶ GREGORIO MAGNO, *Epistola a Leandro* cit., p. 88.

*certius praesumptione certius praesumptione
respirabat».*⁷⁷⁴ *respirabat».*⁷⁷⁵

Tale riferimento biblico si inserisce all'interno di questa visione salvifica del dolore: sebbene i dolori terreni possano causare grande tormento, essi sono in grado di elevare e rafforzare lo spirito. Qualora le affezioni terrene non degenerino nella *tristitia saeculi* paolina (2 Cor 7, 10) e siano coraggiosamente sopportate attraverso l'esercizio della virtù cristiana della pazienza, esse rappresentano il segno tangibile dell'amore divino, poiché Dio ama tutti coloro che rimprovera e castiga (*Apoc.* 3, 19). Benché nessun dolore umano possa essere equiparato a quello che Cristo patì sulla croce per espiare il peccato originale, abbracciare il dolore sull'esempio della passione era un modo per purificare l'anima dal peccato e, di conseguenza, raggiungere la gioia eterna. Secondo tale prospettiva il dolore poteva essere considerato come una benedizione, poiché esso apriva la via alla redenzione e alla felicità della vita ultraterrena. In relazione a tale tematica, nel capitolo XIII della *V.G.* Paolo Diacono ripropone alla lettera le parole di Beda che, con ogni probabilità, utilizzò l'epistola a Leandro come sua fonte principale. Le implicazioni teologiche delle affermazioni di Gregorio sono perciò condivise, o quantomeno considerate rilevanti, da Paolo, il quale non esita a riproporle fedelmente. Come nel caso della quasi perfetta corrispondenza tra il testo di Paolo e di Gregorio di Tours in relazione all'orazione del 590, anche in tale contesto l'autore sceglie deliberatamente di riproporre in modo pressoché inalterato il pensiero di Gregorio Magno ai suoi lettori.

6. La condivisione del dolore: Gregorio e i suoi "figli" afflitti

La concezione di dolore elaborata da Gregorio include un ulteriore aspetto che emerge chiaramente all'interno del capitolo XIV della *V.G.* Parte del capitolo è una trascrizione quasi letterale di un passo dell'*H.E.* di Beda⁷⁷⁷, seppur Paolo Diacono, anche in questo caso, apporti alcune modifiche personali piuttosto significative. Se nella seconda parte del capitolo lo storico longobardo ripropone quasi fedelmente le parole di Beda, nella prima parte egli affronta invece delle tematiche solamente

⁷⁷⁴ PAOLO DIACONO, *V.G.* XIII, pp. 22-23. «Per quasi tutta la durata della sua giovinezza (per dirla con le sue stesse parole) era afflitto da frequenti dolori alle viscere, era continuamente perseguitato da un incessante mal di stomaco e aveva un respiro affannoso per via di febbri certe non intense, ma ininterrotte. Spesso lo tormentava anche un forte dolore a fare qualche passo. Ma tra queste sofferenze, mentre tormentato rifletteva sul fatto che, come dice la Scrittura, *chiunque viene riconosciuto come figlio viene sferzato*, quanto più duramente era afflitto dai malanni presenti, tanto più certa era l'attesa delle gioie eterne, che gli faceva riprender fiato». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno*, p. 161.

⁷⁷⁵ BEDA IL VENERABILE, *H.E.*, II, I, 5, p. 172.

⁷⁷⁷ *Ibid.* II, I, 6-7, pp. 173-175.

accennate (o del tutto assenti) nell'*H.E.* Di seguito si riporta l'intero passo della *V.G.*, separando la sezione di testo elaborata da Paolo (prima parte) da quella tratta direttamente da Beda (seconda parte):

«Fatigabat praeterea eum de ordinandis urbis vigiliis, ne ab hostibus caperetur, sollicitudo continua. Urebant quoque incessanter eius animum filiorum hinc inde discrimina nuntiata. Sed tamen ille, inter tot et talia deprehensus incommoda, numquam otio indulgebat, quin aut filorum utilitatibus inserviret aut aliquid dignum Ecclesiae scriberet, aut per contemplationis gratiam caeli secretis interesset. Denique cum de tota paene Italia Langobardorum gladios metuentes plurimi undique ad Romanam urbem confluerent, solleter pro omnibus curam gerebat. Universis cum verbi pabulo corporis subsidia ministrabat. In tantum namque eius animum misericordiae amor devinxerat, ut non solum horum quos praesentes habebat necessitatibus occurreret, sed insuper longe potius opem suae largitatis impenderet. Adeo ut etiam in monte Synai Dei famulis constitutis quaeque erant opportuna transmitteret».

*«Nam alii quidam pontifices construendis ornandisque auro vel argento Ecclesiis operam dabant. Hic autem totus erga animarum lucre vacabat et quicquid pecuniae habere poterat, sedulus “dispergere et dare pauperibus curabat, ut iustitia eius maneret in saeculum saeculi et cornu eius exaltaretur in gloria”; ita ut illud beati Iob veraciter dicere posset: “Benedictio perituri super me veniebat, et cor viduae consolatus sum. Iustitia indutus sum, et vestivi me sicut vestimento et diademate iudicio meo. Oculus fui caeco, et pes claudus. Pater eram pauperum, est causam quam nesciebam diligentissime investigabat”. Et paulo post: “Si comedi bucellam meam solus, et non comedit pupillus ex ea, qui ab infantia crevit mecum miseratio et de utero matris egressa est mecum”».*⁷⁷⁸

Anzitutto, mentre l'autore anglosassone descrive sommariamente gli atti caritatevoli di Gregorio, senza tuttavia approfondire il contesto storico in cui essi si inserivano, Paolo preferisce soffermarsi su quest'ultimo aspetto, sottolineando, in particolare, le condizioni di estrema precarietà e difficoltà

⁷⁷⁸ PAOLO DIACONO, *V.G.* XIV, pp. 23-25. «Oltre al resto, lo affaticava la continua preoccupazione per l'organizzazione dei turni di guardia, perché Roma non venisse presa dai nemici. Bruciavano poi incessantemente al suo cuore di padre le notizie che gli arrivavano, ora di qua, ora di là, sulle condizioni critiche dei suoi figli. Eppure, in mezzo al groviglio di tante difficoltà, non cedeva mai al riposo, senza servire al bene dei suoi figli, o senza scrivere per la Chiesa qualche opera di valore, o senza partecipare ai segreti del cielo grazie alla contemplazione. Infine, quando ormai quasi tutta l'Italia per paura delle spade dei Longobardi da ogni parte un gran numero di persone si rifugiava nella città di Roma, egli si prendeva cura di tutti con grande solerzia. L'amore per la compassione aveva tanto avvinto il suo cuore, che non solo veniva incontro ai bisognosi di quelli che aveva davanti agli occhi, ma offriva le risorse della sua generosità anche a persone lontane, al punto di inviare quanto serviva persino ai servi di Dio che si erano stabiliti sul monte Sinai. Altri pontefici hanno certo fornito mezzi per costruire chiese e per ornarle d'oro e d'argento; invece Gregorio interamente si dedicava a conquistare le anime, e tutto il denaro di cui poteva disporre faceva in modo di distribuirlo diligentemente e donarlo ai poveri, perché la sua giustizia rimanesse per sempre e la sua potenza s'innalzasse nella gloria. Così poteva davvero dire quel che aveva detto il beato Giobbe: *La benedizione del morente scendeva su di me, e ho infuso gioia al cuore della vedova. Mi sono rivestito di giustizia e ho indossato il mio ufficio di giudice come un abito e come un diadema. Sono stato gli occhi per il cieco e i piedi per lo zoppo. Ero padre dei poveri, ed esaminavo con la massima diligenza anche la causa di uno sconosciuto.* E poco oltre: *Mai ho mangiato da solo il mio tozzo di pane senza che ne mangiasse l'orfano, perché la misericordia è cresciuta con me fin dalla mia infanzia ed è uscita insieme con me dal grembo di mia madre*». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno*, p. 161, p. 163.

in cui versavano i “figli” di Gregorio e, più in generale, la penisola italiana. Inoltre, nel brano di Beda non è minimamente menzionata la presenza dei Longobardi, così come la forte preoccupazione del pontefice di fronte ai soprusi subiti dal suo gregge. Nel testo paolino, la forte apprensione provata dal sant’uomo è espressa attraverso la metafora del fuoco che arde l’*animus*: «*urebant quoque incessanter eius animum filiorum hinc inde discrimina nuntiata*». ⁷⁷⁹ Gregorio doveva inoltre occuparsi di difendere la città organizzando dei turni di guardia, oltretutto prendersi cura dei rifugiati che giungevano a Roma da quasi tutta Italia per paura delle spade dei Longobardi. L’aiuto che il pontefice offriva ai profughi era sia di tipo materiale sia spirituale, oltre al fatto che «*eius animum misericordiae amor devinxerat, ut non solum horum quos praesentes habebat necessitatibus occurreret, sed insuper longe potis opem suae largitatis impenderet. Adeo ut etiam in monte Synai Dei famulis constitutis quaeque erant opportuna transmitteret*». ⁷⁸⁰ Gregorio era perciò totalmente dedito alle opere di carità: «*Quicquid pecuniae habere poterat, sedulus dispergere et fare pauperibus curabat, ut iustitia eius maneret in saeculum saeculi et cornu eius exaltaretur in gloria (Ps. 111, 9)*». ⁷⁸¹ Paolo Diacono paragona Gregorio a Giobbe, poiché entrambi potevano affermare di essere stati «*oculis fui caeco, et pes claudo. Pater eram pauperum [...] quia ab infantia crevit mecum miseratio et de utero matris egressa est mecum*». ⁷⁸²

Come si può evincere da questi brani, la pratica attiva della misericordia e della compassione nei confronti del prossimo risulta essere fondamentale nell’attività pastorale di Gregorio. Le calamità e le sciagure che si erano abbattute sul suo gregge lo avevano così tanto impressionato e addolorato che, per amore della compassione, decise di impegnarsi risolutamente nell’aiutare chiunque fosse in difficoltà, persino i fedeli più lontani. Tale aspetto risulta essere particolarmente interessante in quanto arricchisce la riflessione gregoriana sul dolore. Come ha efficacemente notato Susan Wessel, «Gregory did not merely reduce suffering to its eschatological and disciplinary dimensions. He understood that suffering was also a psychological trauma that needed to be alleviated in the context of sympathetic human relationships». Infatti, «suffering not only refined the Christian’s soul through the disciplinary pressures imposed by grief. It also challenged people to cultivate and practice the virtue of compassion». ⁷⁸³ Gregorio articola così un vero e proprio percorso di identificazione

⁷⁷⁹ Ibid. V.G. XIV, p. 23. «Bruciarono poi incessantemente al suo cuore di padre le notizie che gli arrivavano, ora di qua, ora di là, sulle condizioni critiche dei suoi figli». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 161.

⁷⁸⁰ Ibid. V.G. XIV, pp. 23-24. «L’amore per la compassione aveva tanto avvinto il suo cuore, che non solo veniva incontro ai bisognosi di quelli che aveva davanti agli occhi, ma offriva le risorse della sua generosità anche a persone lontane, al punto di inviare quanto serviva persino ai servi di Dio [...] sul Sinai». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 163.

⁷⁸¹ Ibid. V.G. XIV, pp. 23-24. «Tutto il denaro di cui poteva disporre faceva in modo di distribuirlo diligentemente e donarlo ai poveri, perché la sua giustizia rimanesse per sempre e la sua potenza s’innalzasse nella gloria (Ps. 111, 9)». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 163.

⁷⁸² Ibid. V.G. XIV, pp. 23-24. «Gli occhi per il cielo e i piedi per lo zoppo [...] padre dei poveri [...] perché la misericordia è cresciuta con me fin dalla mia infanzia ed è uscita insieme con me dal grembo di mia madre». (Iob 29, 13-16; 31, 17-18). Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 163.

⁷⁸³ S. WESSEL, *Passion and Compassion in Early Christianity*, New York 2016, p. 160.

compassionevole, all'interno del quale, mediante la comprensione e condivisione emotiva dell'esperienza del dolore, sia colui che soffre, sia colui che offre sollievo, sono in grado di guarire il proprio spirito. La prima fase del percorso consiste nel creare una sorta di armonia affettiva tra le parti mediante la compartecipazione emotiva, cosicché il sofferente si senta compreso e accolto, nonché pronto a ricevere conforto. Segue poi una fase di consolidamento del legame affettivo (quello che gli psicologi chiamerebbero oggi attaccamento emotivo⁷⁸⁴) al fine di avvicinare maggiormente il sofferente al consolatore. Infine, quest'ultimo, attraverso un atto di deliberato altruismo sul modello di Cristo, si pone emotivamente sullo stesso livello affettivo del sofferente, affinché quest'ultimo possa risollevarlo il proprio spirito.⁷⁸⁵ Tale processo di guarigione, che coinvolge pienamente la sfera affettiva, necessita della presenza di un «feeling of compassionate sympathy must be heartfelt and real for grief to subside».⁷⁸⁶

Nella prima parte del capitolo XIV della *V.G.*, Paolo Diacono narra che, siccome il cuore di Gregorio era stato vinto dall'amore per la compassione, egli non solo donò ai bisognosi ingenti quantità di denaro, ma offrì sollievo anche attraverso le parole⁷⁸⁷, compartecipe delle sciagure che avevano colpito i suoi "figli".⁷⁸⁸ Tale sofferenza non è tuttavia da intendersi come manifestazione di un'inconsolabile disperazione da parte di Gregorio, bensì come la volontà di condividere i dolori dei suoi "figli" attraverso un sentimento di compassionevole simpatia, aiutandoli a risollevarlo le proprie sorti, sia materialmente che spiritualmente. Nella seconda parte del capitolo, Paolo sottolinea ulteriormente le lodevoli attività di *pietas* di Gregorio (in questo caso citando le parole di Beda) attraverso numerosi riferimenti biblici al libro di Giobbe. Similmente a quest'ultimo, il pontefice poteva affermare di essere stato un padre diligente per i *pauperes*, di aver infuso gioia al cuore della *vidua* e, infine, di aver condiviso il pane con il *pupillus*. Benché in questa sezione di testo le tre categorie poco prima menzionate (poveri, vedove, orfani) siano citate a partire da dei passi biblici, il fatto che Gregorio sia rappresentato come consolatore/protettore di tali gruppi di individui non può che rimarcare ulteriormente la grandezza spirituale e, soprattutto, celebrarne la *pietas* e la *caritas*, in piena armonia con gli insegnamenti cristiani.

Tra le numerose opere di carità messe in atto da Gregorio, Paolo Diacono dedica particolare attenzione alla conversione del popolo degli Angli. A questa tematica sono riservati i capitoli XV e

⁷⁸⁴ Per una panoramica sull'attaccamento emotivo si vedano i seguenti studi: J. BOWLBY, *The Nature of the Child's Tie to His Mother*, in «International Journal of PsychoAnalysis» 39 (1958), pp. 350–373; M. MIKULINER, P.R. SHAVER, D. PEREG, *Attachment Theory and Affect Regulation: The Dynamics, Development, and Cognitive Consequences of Attachment-Related Strategies*, in «Motivation and Emotion» 27, 2 (2003), pp. 77–102; J. BOWLBY, *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*, New York 1988.

⁷⁸⁵ WESSEL, *Passion and Compassion* cit., pp. 160-161.

⁷⁸⁶ Ibid. p. 162.

⁷⁸⁷ «Univerſis cum verbi pabulo corporis subsidia ministrabat». PAOLO DIACONO, *V.G.* XIV, p. 23.

⁷⁸⁸ «Urebant quoque incessanter eius animum filiorum hinc inde discrimina nuntiata». Ibid.

XVI della *V.G.*, all'interno dei quali si collocano numerosi episodi tratti dall'*H.E.* di Beda.⁷⁸⁹ Prima di raccontare nel dettaglio della conversione dei pagani, Paolo narra un curioso episodio⁷⁹⁰ che accadde a Roma quando Gregorio non era ancora salito al soglio pontificio (probabilmente tra il 585-590). Mentre Gregorio stava osservando le diverse mercanzie in vendita nella piazza del foro, notò «*pueros venales positos lactei corporis ac venusti vultus, capillos quoque praecipui candoris habentes*».⁷⁹¹ Il futuro pontefice, dopo aver appreso che quei giovani provenivano dall'isola della Britannia, chiese se essi fossero cristiano o pagani e gli fu replicato che erano pagani. Allora, «*ille, intimo ex corde longa trahens suspiria, "Heu, pro dolor! – inquit – quod tam lucidi vultus homines tenebrarum auctor possidet, tantaque frontispicii gratia mentem ab internis gaudiis vacuum gestat!"*».⁷⁹² Il sant'uomo domandò ancora come si chiamasse quella gente, da quale provincia fossero provenissero e come si chiamasse il loro re. Con le risposte che a mano a mano riceve, Gregorio intesse alcuni giochi linguistici funzionali a rafforzare l'idea secondo cui quel popolo dall'aspetto angelico doveva essere convertito. Dopo aver appreso, per esempio, che gli abitanti di quella provincia si chiamavano Deiri, Gregorio affermò che i Deiri erano coloro che erano «*Deiri, id est de ira eruti et ad misericordiam Christi vocati*».⁷⁹³ Come ha notato Citelli⁷⁹⁴, l'ira a cui si allude nel brano è quella di Dio: gli Angli, dunque, sono liberi dalla condizione del peccato che è soggetta alla collera divina.

Benché nell'aneddoto il dolore sia solamente accennato in modo piuttosto vago dall'esclamazione *Heu, pro dolor!*, può essere tuttavia interessante analizzare il modo con cui viene rappresentato Gregorio mentre discorre con i suoi interlocutori. Dopo essere stato attirato dall'aspetto fisico dei prigionieri (descritto come luminoso, grazioso e candido) e chiesto loro da dove venissero, egli scoprì che essi erano pagani: a questa notizia Gregorio cominciò a trarre lunghi sospiri dal profondo del petto (*Ille, intimo ex corde longa trahens suspiria*). I termini *cor* e/o *pectus* sono frequentemente utilizzati per indicare il *locus* corporeo delle passioni, mentre i *suspiria* sembrano in questo caso anticipare fisicamente il successivo dispiacere espresso verbalmente. Il suo rincrescimento è riferibile alla contraddizione insita in quegli uomini: essi hanno un volto angelico e luminoso, ma ancora persistono nelle tenebre del paganesimo e sono perciò privati delle gioie derivanti dalla vera fede. L'atteggiamento di Gregorio, dunque, non è di ostilità o di repulsione, ma

⁷⁸⁹ BEDA IL VENERABILE, *H.E.*, II, I, 8, pp. 175-176.

⁷⁹⁰ Seppur con alcune differenze, l'episodio è riportato anche nella *Vita* del monaco anonimo di Whitby.

⁷⁹¹ PAOLO DIACONO, *V.G.* XV, p. 26. «Alcuni ragazzi dalla pelle bianchissima e dal volto grazioso: persino i capelli erano di un candore straordinario». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 163.

⁷⁹² Ibid. *V.G.* XV, pp. 26-27. «Traendo lunghi sospiri dal profondo del petto, Gregorio esclamò: Ahi, che dolore! Perché persone dal volto così luminoso sono ancora in possesso del signore delle tenebre e tanta grazia d'aspetto ha in sé un'intelligenza ancora priva delle gioie interiori!». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 165.

⁷⁹³ Ibid. *V.G.* XV, p. 27. «“Sottratti dall'ira” e chiamati alla misericordia di Cristo». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 165.

⁷⁹⁴ CITELLI, *Vita di san Gregorio*, in *Opere* 1/2 cit., p. 164, n. 52.

piuttosto di *pietas*, a cui segue un attivo impegno per far sì che le anime di quella gente leggiadra siano indirizzate verso il cristianesimo e, quindi, salvate dalla dannazione eterna. Gregorio si recò in seguito dal pontefice della sede apostolica di Roma sia per pregarlo d’inviare nella terra degli *Angli* alcuni *verbi ministri*, sia per chiedergli il permesso di prendere parte alla spedizione.⁷⁹⁵ Tuttavia, l’opera di evangelizzazione, poiché i Romani non volevano che Gregorio si allontanasse dalla città, cominciò solo dopo che il sant’uomo salì al soglio pontificio. Gregorio decise di non prendere direttamente parte alla spedizione, ma di inviare alcuni monaci a predicare nella terra degli Angli, «*suis exhortationibus ac precibus fulciens*».⁷⁹⁶ Gli evangelizzatori inviati dal pontefice (tra i quali si ricordano in particolare Mellito, Agostino e Giovanni) riuscirono a convincere, attraverso numerosi miracoli, il re degli Angli della veridicità della loro parola e, convertire così quella *gens* pagana per poi, dedicarsi alla diffusione della parola di Dio presso tutti gli altri re dell’isola e le popolazioni a loro soggette. La spedizione dei tre monaci è citata brevemente anche in *H.L.* III, 25⁷⁹⁷ ed è descritta in modo più approfondito e dettagliato da Beda.⁷⁹⁸ Paolo Diacono, tuttavia, non si sofferma sull’esposizione dei miracoli compiuti dai missionari o da Gregorio⁷⁹⁹, poiché ritiene che la grandezza spirituale e morale del pontefice non abbia bisogno di essere rafforzata da tali racconti: i meriti che egli aveva acquisito nell’esercizio pastorale erano più che sufficienti per celebrarne la virtuosità. La *V.G.* termina rimarcando ulteriormente le qualità di Gregorio tra le quali compaiono la conversione degli Angli, la conversione di numerosi uomini che si erano allontanati dalla via del Signore e, infine, il fatto che «*vel quod boni quique eius suasionibus inflammati caelestem patriam desideranter inquirunt*».⁸⁰⁰

7. Conclusioni

Nella *V.G.* Paolo Diacono, attraverso un intricato sistema di citazioni e rimandi ad autori precedenti, rappresenta diverse “scene” legate al tema del dolore in relazione alle vicende biografiche di Gregorio Magno. Tali “scenari” del dolore possono essere riassunti nel modo seguente: anzitutto, Paolo rappresenta il dolore in relazione alla grave malattia di Gregorio (capitolo V e XIII), soffermandosi successivamente sulla condizione di afflizione interiore di quest’ultimo a causa dell’abbandono della

⁷⁹⁵ PAOLO DIACONO, *V.G.* XV, p. 27.

⁷⁹⁶ Ibid. *V.G.* XV, p. 28. «Sostenendoli di persona con i suoi consigli e le sue preghiere [...]». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 165.

⁷⁹⁷ «*Hoc tempore isdem beatus Gregorius Augustinum et Mellitum et Iohannem cum aliis pluribus monachis timentibus Deum in Britanniam misit eorumque praedicatione ad Christum Anglos convertit*». Ibid. *H.L.*, III, 26, p. 107.

⁷⁹⁸ BEDA IL VENERABILE, *H.E.*, I, XXIII, 1-2, pp. 94-97.

⁷⁹⁹ Sui miracoli di Gregorio Magno si veda: BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* cit., pp. 194-201, pp. 232-236.

⁸⁰⁰ PAOLO DIACONO, *V.G.* XVII, p. 31. «Ogni persona onesta, infiammata dalla sua forza persuasiva, cerca la patria celeste con ardente desiderio». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno*, p. 167.

vita monastica e i vessanti impegni legati al suo *ministerium* (capitolo VI e VII). Il dolore, nella sua funzione salvifica e purificatrice, è poi evocato all'interno del discorso pronunciato da Gregorio a Roma in occasione della pestilenza del 590 (capitolo XI). Infine, il dolore compare in relazione al tema della compassione e dell'assistenza verso i più bisognosi (capitolo XIV).

In generale, si può affermare che Paolo Diacono non altera in modo significativo il vocabolario legato al dolore utilizzato dalle sue fonti. Nonostante ciò, la *V.G.* non può essere concepita come una semplice copiatura e riproposizione acritica di larghe sezioni di testo tratte da opere antecedenti. Come ha efficacemente argomentato Heath: «his [i. e. Paolo Diacono] use and re-use of earlier writers such as Gregory of Tours [...] provides us with clear notice of his ability to re-fashion material to create wholly new work [...] we can see that Paul has developed an ability to create and frame new styles in genre [...]».⁸⁰¹ In tal proposito, un'approfondita analisi sugli “scenari” del dolore rivela due modalità attraverso cui Paolo Diacono ripropone le opere antecedenti: la prima consiste nel riprendere, più o meno fedelmente, la terminologia utilizzata all'interno della fonte, intervenendo tuttavia sulla struttura narrativa del brano, per esempio modificando l'ordine delle proposizioni e/o inserendo brevi parentesi significative che ri-orientano l'attenzione del lettore su specifici elementi. Si tratta, dunque, di un'alterazione che non riguarda tanto il lessico, ma piuttosto il significato complessivo che il dolore assume all'interno di determinati episodi. La seconda tipologia, invece, consiste in una riproposizione pressoché letterale della fonte, a eccezione di alcune variazioni di tipo grammaticale (per esempio tempi verbali, preposizioni, passaggio dalla prima alla terza persona narrante) e l'esclusione di alcuni brevissimi passaggi che, nell'economia generale del testo, risulterebbero talvolta ridondanti. Tuttavia, anche nel caso in cui Paolo Diacono opti per una riproposizione quasi letterale della fonte originale, tale operazione non è mai compiuta in modo acritico e casuale: le scelte terminologiche, contenutistiche e stilistiche dell'autore sono sempre giustificate alla luce di precisi obiettivi che egli intende perseguire. Ciò significa che anche le citazioni quasi letterali rivestono una certa importanza, poiché, evidentemente, dovevano essere significative per Paolo e, con ogni probabilità, anche per i suoi lettori.

Per quanto riguarda la prima modalità d'intervento sui testi antecedenti, Paolo Diacono sembra utilizzarla soprattutto nel caso degli “scenari” relativi alla malattia di Gregorio. Infatti, nel capitolo V, Paolo riorganizza la struttura narrativa del brano tratto dai *Dialogi*, mentre nel capitolo XIII, oltre ad aggiungere un inciso piuttosto importante e non presente nel testo Beda, capovolge completamente le affermazioni di Gregorio Magno riportate nell'epistola a Leandro. Mentre infatti in quest'ultima il pontefice constatava le inevitabili conseguenze negative della sincope (corpo) sia sulla sua attività letteraria che sulla capacità espositiva (psiche), Paolo esalta la prolifica produzione

⁸⁰¹ HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 85.

letteraria di Gregorio che la dolorosa malattia non è riuscita minimamente a ostacolare e impedire. Inoltre, le alterazioni introdotte dall'intellettuale longobardo sembrano finalizzate ad accentuare l'estrema gravità della patologia del pontefice, sottolineando in particolare due caratteristiche del dolore fisico: la sua frequenza costante e la ricorrenza assidua di episodi d'intensità così acuta da mettere in pericolo di vita l'ammalato. Tuttavia, tanto più Paolo Diacono accentua la severità della malattia di Gregorio, quanto più il comportamento di quest'ultimo di fronte a tanto dolore risulta essere lodevole. Infatti, lo scopo dell'autore è quello di ritrarre Gregorio nelle vesti di monaco penitente che sopporta, sul modello di Giobbe, le tribolazioni della carne afflitta da una violenta sincope. Proprio la sopportazione paziente del pontefice, che riesce addirittura a proseguire la sua prolifica attività letteraria, rafforza la sua grandezza spirituale e ne rende maggior merito di fronte a Dio. Infine, tra gli "scenari" sui quali Paolo sembra intervenire più incisivamente vi è quello relativo alla *compassio* di Gregorio nei confronti dei suoi "figli" (capitolo XIV). A differenza di Beda, l'autore rappresenta Gregorio nelle vesti di padre amorevole che si addolora di fronte alle gravi sciagure che colpiscono i suoi "figli", tra le quali si ricorda la devastazione longobarda. In questo contesto, Paolo raffigura il pontefice non come un uomo indifferente al mondo terreno e dedito unicamente alla meditazione del divino, ma piuttosto come un padre che sembra partecipare emotivamente alla sofferenza della sua prole, mostrandosi misericordioso e pronto a offrire un supporto non solo di tipo materiale, ma anche un sollievo intellettuale di tipo psicologico.

Per quanto concerne invece la seconda modalità di riproposizione delle opere antecedenti, Paolo Diacono sembra utilizzarla soprattutto in relazione a tre "scenari": il monologo di Gregorio relativo alla sua condizione di infelicità una volta abbandonata la vita monastica (capitolo VI), la sezione di testo dedicata alla contrapposizione tra la precedente *vita quietis* in monastero e i vessanti impegni legati al suo incarico di apocrisario a Costantinopoli (capitolo VII) e, infine, l'orazione pronunciata in occasione della pestilenza del 590 (capitolo XI). Se ne potrebbe aggiungere forse un quarto, estremamente breve e direttamente collegato alla descrizione sintomatologica del capitolo XIII, all'interno del quale Paolo ripropone quasi alla lettera le riflessioni teologiche di Gregorio Magno sull'importanza del dolore.

A partire da queste premesse, è possibile trarre alcune considerazioni finali sulle rappresentazioni del dolore all'interno della *V.G.* In primo luogo, tra i diversi "scenari" del dolore, Paolo Diacono sembra riservare un'importanza preminente alla dolorosa malattia di Gregorio Magno, tema che non solo ricorre due volte nel testo, ma che è sottolineato ulteriormente attraverso l'accentuazione del dolore fisico (frequente e intenso) del pontefice. Per quanto riguarda gli "scenari" dei capitoli VI e VII, i quali riguardano quella che oggi potrebbe essere classificata come sofferenza a livello psicologico-emotivo, Paolo, a differenza dei due scenari precedentemente

descritti, preferisce riportare in modo pressoché letterale i testi di Gregorio Magno stesso. Benché il semplice fatto che tali episodi siano presenti nella *V.G.* indichi che essi fossero stati abbastanza importanti da essere selezionati e riportati da Paolo, quest'ultimo non sembra conferire al turbamento interiore di Gregorio una rilevanza paragonabile a quella del dolore fisico. Nel capitolo VI, l'argomento centrale del discorso di Gregorio è la contrapposizione tra la vita monastica e la vita attiva, la quale, per via dei suoi vessanti impegni che non gli permettono di dedicarsi alla contemplazione divina, affligge l'animo di Gregorio. Agli occhi di quest'ultimo, il rischio maggiore del vivere nel mondo è quello di perdere la propria integrità morale e spirituale. Nel capitolo VII, benché il contesto sia diverso, la tematica è la medesima: il pontefice soffre a causa degli oneri legati al suo *ministerium* e si addolora ripensando alla *vita quietis* trascorsa in monastero. Tuttavia, la comunità di confratelli che lo aveva raggiunto a Costantinopoli permisero al sant'uomo di non allontanarsi dalla retta via e di continuare a dedicarsi alla preghiera e alla lettura dei testi sacri. Infine, Paolo Diacono, volendo sottolineare la virtuosità di Gregorio, chiarisce che le affermazioni di quest'ultimo relative alla sua presunta caduta morale una volta abbandonata la vita monastica sono dettate da una grande umiltà e che la cura pastorale non abbia fatto perdere nulla della sua perfezione monastica. La forte afflizione interiore di Gregorio, dunque, benché importante, non costituisce l'elemento centrale del discorso, che è piuttosto la contrapposizione tra la vita attiva e contemplativa e il mantenimento della perfezione spirituale da parte del sant'uomo nonostante i vessanti impegni. Certamente tali oneri addolorano Gregorio, ma la virtuosità del pontefice non si esprime tanto nella sopportazione di tale afflizione interiore, ma nell'evitare i pericoli morali legati al suo *ministerium* (l'attaccamento ai beni terreni, l'ambizione spropositata, l'orgoglio e il sentimento di vanità connesso al raggiungimento del potere). Inoltre, confrontando i brani dei capitoli VI e VII con altre due sezioni di testo presenti nei capitoli VI e X, all'interno delle quali Paolo riprende in parte la medesima tematica, l'elemento posto in risalto dall'autore non è l'afflizione interiore di Gregorio, bensì il *metus* di quest'ultimo, il quale è legato alla possibile perdita della propria integrità morale e alla corruzione derivante dalla *gloria mundi*. Si noti che tale emozione non è affatto menzionata nei testi antecedenti, ma è aggiunta deliberatamente da Paolo Diacono, probabilmente per sottolineare come, a causa del *metus* di peccare, Gregorio abbia prestato costantemente attenzione ai propri comportamenti.

Per quanto riguarda il capitolo XI, quest'ultimo è interamente dedicato all'orazione gregoriana pronunciata nel 590 a Roma. Tema centrale del discorso è lo stretto legame tra malattia, peccato e castigo: la pestilenza è infatti presentata come un fenomeno non tanto dovuto a cause naturali, ma determinato in gran parte dalle colpe del popolo, le quali hanno scatenato l'ira divina. All'interno di tale contesto, il dolore assume un ruolo centrale. Quest'ultimo, infatti, non solo apre la via verso la vera conversione, ma è anche uno tra gli elementi essenziali nella pratica della confessione e della

penitenza, in quanto ne garantisce l'efficacia e, allo stesso tempo, permette al peccatore di prendere coscienza delle proprie colpe e successivamente correggere il proprio comportamento. In ultima sintesi, il dolore risulta essere una "medicina" per l'animo umano momentaneamente corrotto dal peccato poiché ne garantisce la redenzione e dunque la salvezza.

La versione dell'orazione gregoriana del 590 presentata nella *V.G.* fu con ogni probabilità tratta da quella contenuta nei *D.L.H.* di Gregorio di Tours, il quale, a sua volta, utilizzò una copia fornitagli dal suo diacono Agilulfo che si trovava a Roma nei giorni della peste del 590. Verosimilmente, i diversi tratti peculiari relativi al concetto di dolore cristiano elaborati da Gregorio Magno, i quali emergono, seppur in modo non sempre esplicito, all'interno dell'orazione del 590, dovevano essere per Paolo Diacono non solo intelligibili, ma anche tanto significativi da essere riportati in modo pressoché invariato. Benché non sia possibile stabilire con assoluta certezza il perché l'autore longobardo decise di non alterare la sua fonte originale, è possibile formulare alcune ipotesi. Una prima spiegazione possibile potrebbe essere quella di voler rimarcare la grande capacità oratoria e predicatoria di Gregorio. Infatti, subito dopo l'orazione, lo storico longobardo inserisce un breve inciso che non è invece contenuto nella versione redatta dal vescovo di Tours: «*Quam exhortationem beati Gregorii ideo hui opuscolo inserendam putavimus, ut a quanta perfectione praedicationis initium sumpresit, monstraremus*».⁸⁰² La scelta di riportare quasi alla lettera l'orazione gregoriana avrebbe perciò permesso ai lettori della *V.G.* di poter apprezzare direttamente l'eloquenza del pontefice. Un'altra spiegazione plausibile potrebbe essere invece quella secondo cui Paolo volesse proporre Gregorio Magno come prototipo esemplare di comportamento emotivo per i lettori della *V.G.*, siano essi magnati laici o ecclesiastici. L'orazione gregoriana, infatti, presenta una serie di riflessioni e insegnamenti morali e religiosi che avrebbero potuto essere potenzialmente fruibili per un pubblico carolingio, il quale, come si è ampiamente argomentato nell'introduzione di questo capitolo, era fortemente interessato alla figura di Gregorio Magno e i suoi scritti. Inoltre, come notato da Conrad Leyser, Paolo Diacono fu uno dei principali promotori della cultura peninsulare presso la corte di Carlo Magno⁸⁰³ ed emendò un codice che comprendeva una breve raccolta di lettere di Gregorio Magno su richiesta di Adalardo di Corbie, cugino di Carlo Magno. Ciononostante, attualmente non è possibile affermare con assoluta certezza né se la *V.G.* fu realmente commissionata da Carlo Magno in persona, né se Paolo la compose per un pubblico specificatamente carolingio. Tuttavia, è molto probabile che i contenuti e i messaggi edificanti presenti nell'omelia gregoriana – e, più in generale, nell'intera *V.G.* – abbiano attirato l'attenzione anche di un pubblico più ampio e

⁸⁰² PAOLO DIACONO, *V.G.* XI, pp. 19-20. «Abbiamo pensato di inserire in questo nostro opuscolo questa esortazione del beato Gregorio per mostrare quanto fosse fin dall'inizio il livello di perfezione della sua capacità di predicare». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno*, p. 159.

⁸⁰³ LEYSER, *The memory of Gregory the Great* cit., pp. 185-186.

non necessariamente appartenente al mondo carolingio, come dimostra il fatto che, a partire dal X secolo, la versione originale della *V.G.* fu letta soprattutto in Italia.⁸⁰⁴

Rimane infine un ultimo “scenario”, ossia quello del capitolo XIV, nel quale il dolore è collegato al tema della compassione e della carità verso i più bisognosi. Benché in parte Paolo Diacono riproponga le parole di Beda, una porzione consistente del testo risulta essere originale. In particolare, Gregorio è rappresentato nelle vesti di padre premuroso che si addolora di fronte alle sciagure dei “figli”, prestando loro aiuto a livello materiale, psicologico e spirituale. La raffigurazione di Gregorio che emerge a partire dal racconto di Paolo è dunque quella di un sant’uomo altruista, compassionevole e ricettivo nei confronti della sofferenza altrui. Gregorio assume inoltre il ruolo di consolatore, il quale offre tutto sé stesso per aiutare i più bisognosi. Raccontando questo aneddoto, Paolo Diacono sembra dunque voler rimarcare l’importanza del modello altruistico sull’esempio del Cristo e, sebbene il contesto storico evocato nella narrazione sia quello dell’Italia di fine VI secolo, tale modello avrebbe forse potuto offrire un insegnamento edificante per i suoi lettori: praticare attivamente la misericordia cristiana anche durante l’ora più buia.

In conclusione, presentando diversi modelli virtuosi legati al dolore – il dolore fisico pazientemente sopportato; il dolore che accompagna la confessione, la penitenza e la preghiera; il dolore legato alla compassione verso coloro che soffrono –, i quali sono pienamente incarnati nella figura di Gregorio Magno, l’autore longobardo potrebbe aver voluto presentare una serie di codici emotivi e comportamentali verso cui il pubblico della *V.G.* avrebbe potuto tendere per guidare la propria condotta morale e spirituale.

⁸⁰⁴ HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 70.

Tabella 6 – Il lessico emotivo nella Vita sancti Gregorii Magni

<i>affligere</i> , tormentare, deprimere	<i>amare</i> , amare
<i>crucior</i> , essere tormentato	<i>amor</i> , amore
<i>fletus</i> , pianto	<i>carissimi</i> , carissimi
<i>foedari</i> , essere svilito	<i>deprimi</i> , essere oppresso
<i>gaudium</i> , gioia	<i>desperare</i> , disperare, non sperare più
<i>heu</i> , ahimé!	<i>dilectissimi</i> , amatissimi
<i>infelix</i> , infelice	<i>dolor</i> , dolore
<i>ira</i> , ira	<i>flere</i> , piangere
<i>irasci</i> , adirarsi	
<i>lacrimae</i> , lacrime	
<i>lamenta poenitentiae</i> , lamento di penitenza	
<i>metuens</i> , pauroso	
<i>patere</i> , patire	
<i>poena</i> , pena, sofferenza	
<i>sollicitudo</i> , preoccupazione	
<i>suspirare</i> , sospirare, gemere	
<i>timere</i> , temere	

III.2 Il dolore degli altri: il *Liber de episcopis Mettensibus*

Il *Liber* è un testo che, sia per la sua «idiosyncratic manuscript transmission»⁸⁰⁵, sia per la sua particolare struttura narrativa, ha suscitato numerosi dibattiti tra gli storici.⁸⁰⁶ La storiografia del Novecento ha giudicato l'opera in modo alquanto negativo e severo: Ernesto Sestan la definì eccessivamente breve e piuttosto modesta rispetto agli altri scritti di Paolo Diacono⁸⁰⁷, mentre Walter Goffart, comparando il *Liber* ad altre opere agiografiche, ha sostenuto che «Paul's work is skeletal, unsatisfactory, and almost wholly untainted by archival and other local information».⁸⁰⁸ Più recentemente, alcuni storici, esprimendo un giudizio diametralmente opposto rispetto ai loro predecessori, hanno cercato di esaminare più approfonditamente la struttura narrativa dell'opera e, contemporaneamente, hanno formulato diverse ipotesi su quali dovessero essere le finalità del testo.⁸⁰⁹ Mentre la storiografia precedente ha talvolta definito il *Liber* come un'opera frutto della propaganda politica di Carlo Magno e, di conseguenza, volta essenzialmente ad esaltare il ruolo dei Carolingi⁸¹⁰, in tempi più recenti Damien Kempf ha dimostrato che tale lettura risulta essere piuttosto superficiale. Questa, infatti, «ignores the role of Angilram, bishop of Metz and newly appointed chief advisor of Charlemagne, who commissioned it».⁸¹¹ L'attenzione, dunque, deve essere maggiormente rivolta verso la città di Metz e l'alleanza stabilitasi tra quest'ultima e i Carolingi. Secondo la tesi di Kempf⁸¹², la città di Metz assunse un ruolo fondamentale per la famiglia dei Carolingi solamente a partire dagli anni Ottanta del VIII secolo e non, come ha sostenuto Eugen Ewig, a inizio VIII secolo.⁸¹³ Fu infatti per iniziativa e volontà dei vescovi Crodegango (c. 712 –766) e soprattutto

⁸⁰⁵ D. KEMPF, *Introduction*, in *Liber* cit., p. 8.

⁸⁰⁶ Difficile è stabilire se Paolo Diacono diede o meno un titolo all'opera. In *H.L.* VI,16 l'autore parla di un «*libro [...] de episcopis civitatis*», classificando così il testo come un catalogo contenente la successione dei vescovi di Metz. Il titolo *Liber de episcopis Mettensibus* è stato assegnato da Georg Heinrich Pertz nel 1829, mentre il curatore dell'*editio princeps* (1613), Marquard Freher, intitolò l'opera *Liber de episcopis Metensis ecclesiae*.

⁸⁰⁷ E. SESTAN, *La storiografia dell'Italia Longobarda: Paolo Diacono*, in *La storiografia altomedievale 10-16 Aprile 1969. (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, Vol. 17)*, Spoleto 1970, pp. 366-372.

⁸⁰⁸ GOFFART, *The Narrators* cit., p. 373. Di opinione simile è anche Louis Duchesne, che definisce l'opera come «écrite à peu de frais». L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaul, vol. 3: Les provinces du Nord et de l'Est de la Gaule*, Parigi 1915, p. 46.

⁸⁰⁹ Si vedano, per esempio, i seguenti studi: D. KEMPF, *Paul the Deacon's Liber de episcopis Mettensibus and the role of Metz in the Carolingian realm*, in «*Journal of Medieval History*» 30 (2004), pp. 279–299; *Ibid. A textual détournement: from Paul the Deacon's Liber de episcopis Mettensibus to the Vita Clementis*, in «*Early Medieval Europe*» 20. I (2012), pp. 1–16; HEATH, *The Narrative Worlds*, pp. 86-107.

⁸¹⁰ Tra i molti sostenitori di tale tesi si veda per esempio: W. GOFFART, *Paul the Deacon's Gesta Episcoporum Mettensium and the Early Design of Charlemagne's Succession*, in «*Traditio*» 42 (1986), pp. 59-93.

⁸¹¹ KEMPF, *Introduction*, in *Liber* cit., p. 1.

⁸¹² KEMPF, *Paul the Deacon's Liber de episcopis Mettensibus and the role of Metz* cit., pp. 284-298; *Ibid. Introduction in Liber* cit., pp. 16-21.

⁸¹³ E. EWIG, *Descriptio Franciae*, in *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften Vol. 1*, a cura di E. Ewig, H. Atsma, Monaco 1976, pp. 274-322. Kempf sostiene infatti che: «In support of Ewig's statement, there is the mention, in both donation charters of Pippin II and Hugo, one of Drogo's sons, respectively dated February 691 and June 715, of Arnulf as the ancestor of the family (*avus noster*). Even though the two charters are said to be genuine, they appear to contain a number of interpolations. Arnulf's designation as *avus noster* might well be one of them: first, the expression

Angilramno (768 – 791) che si cominciò sempre più ad affermare ed esaltare lo stretto legame tra Arnolfo, vescovo di Metz e antenato di Carlo Magno, e la famiglia dei Carolingi. Il *Liber* può perciò essere letto «as a testimony to the novel partnership developed by Chrodegang and Angilram with the Carolingians rulers. A personal and historical association is thus accomplished via Arnulf between the Frankish king and the city of Metz».⁸¹⁴

Non è possibile stabilire con certezza quando Paolo Diacono compose il *Liber*, ma, con ogni probabilità, fu intorno al 784. L'avvenimento più recente riportato nell'opera è infatti il matrimonio tra Carlo Magno e Fastrada (ottobre 783) ed è inoltre piuttosto verosimile pensare che l'autore terminò la stesura del testo prima del suo ritorno in Italia (c. 786). Il *Liber* fu composto perciò nel regno dei Franchi, ma non è chiaro se nella città di Metz o in un altro luogo.⁸¹⁵

L'opera fu commissionata da Angilramno di Metz, che venne in seguito ricordato dall'intellettuale longobardo come un «*viro mitissimo et sanctitate praecipuo*».⁸¹⁶ Agli inizi degli anni Ottanta dell'VIII secolo, Angilramno rappresentava una delle personalità più influenti all'interno della corte carolingia: egli ricopriva infatti la carica di vescovo di Metz (dal 768), di arcivescovo *à titre personnel* per nomina papale⁸¹⁷ e, infine, di arcicapellano di corte (dal 784 o probabilmente già dal 781-782).⁸¹⁸ Il titolo di arcivescovo permetteva ad Angilramno di poter permanere all'interno della corte regia anziché di risiedere stabilmente a Metz: egli divenne perciò uno dei più stretti collaboratori di Carlo Magno, nonché un forte sostenitore della riforma ecclesiastica intrapresa dal re franco. Se si paragonano le datazioni relative alla promozione di Angilramno ad arcicapellano e alla commissione del *Liber*, emerge con chiarezza la forte relazione tra i due eventi: «emboldened by his new position, Angilram may have wanted to secure and expand the prominent role of Metz within the Carolingian kingdom».⁸¹⁹

does not occur in any other contemporary charters, whether genuine or fake. Then, we do not find any other documents stressing the familial links between Arnulf and the Pippinid-Carolingians before the *Liber*. In addition, between the donation charter of Hugo in 715 and Charlemagne's diploma of 783, we possess no recorded grants to St-Arnulf from the Pippinids. After the burial of Hugo, no other Pippinid was buried at St-Arnulf until the five Carolingian women noted above: thus the church was by no means a familial burialplace of the Pippinid-Carolingians when Hildegard and the four princesses were buried there at Charlemagne's request». KEMPF, *Paul the Deacon's Liber de episcopis Mettensibus and the role of Metz* cit., p. 290

⁸¹⁴ KEMPF, *Introduction*, in *Liber* cit., p. 21.

⁸¹⁵ Michel Sot propende più per la prima ipotesi, sostenendo che: «on a pu douter du fait que le *Liber* ait été écrit à Metz parce que les mentions de monuments y sont moins précises que dans le gesta eposcorum en général, mais plusieurs mentions témoignent d'une connaissance effective des lieux par l'auteur». M. SOT, *Le "Liber de episcopis mettensibus" dans l'histoire du genre "Gesta episcoporum"*, in Paolo Diacono. *Uno scrittore* cit., p. 529.

⁸¹⁶ PAOLO DIACONO, *H.L.VI*, 16, p. 170.

⁸¹⁷ Nel 785 è probabile che Papa Adriano I abbia consegnato il *pallium* ad Angilramno, ratificando la sua nomina ad arcivescovo e concedendogli di risiedere al di fuori della diocesi di Metz. O. G. OEXLE, *Die Karolinger und die Stadt des hl. Arnulf*, in *Frühmittelalterliche Studien Bd. 1*, Berlino 1967, p. 296.

⁸¹⁸ Josef Fleckenstein ritiene infatti che l'arcicapellano di corte Fulrado (710 – 784), predecessore di Angilramno, abbandonò verosimilmente l'incarico dopo il 780 per motivi di salute e, di conseguenza, Angilramno assunse probabilmente l'incarico prima del 784. J. FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige* Vol. 1, Stuttgart 1959, p. 48. Di medesima opinione è anche Damien Kempf KEMPF, *Introduction* in *Liber* cit., pp. 6-7.

⁸¹⁹ *Ibid.* p. 7.

Attorno al 776 Angilramno aveva sponsorizzato la redazione del *Versus de episcopis Mettensibus*⁸²⁰, un catalogo esametrico in cui sono menzionati tutti i vescovi della città di Metz. Benché il componimento non fornisca informazioni di tipo amministrativo o biografico, l'autore attribuisce a ciascun prelato una qualità e/o caratteristica peculiare, talvolta a partire dall'etimologia del nome. Tale struttura catalografica è riproposta anche nel *Liber*, nel quale, per di più, sono presenti alcuni riferimenti al *Versus*.⁸²¹ Tuttavia, l'impianto narrativo complessivo del *Liber* risulta essere fortemente peculiare e, di conseguenza, il testo di Paolo Diacono è difficilmente collocabile all'interno di un genere letterario preciso. Michel Sot lo definisce come una sorta di «prototype du genre *gesta episcoporum* parce que [...] Paul Diacre a adopté ici un *modus mixtus*, un genre mixte entre le catalogue d'évêque et l'*historia* qui lui a permis de répondre à la demande de son commanditaire Angilramne».⁸²² Damien Kempf⁸²³, invece, ritiene che l'opera non possa essere considerata uno dei primi esempi di *gesta episcoporum*⁸²⁴ o di storia episcopale, i quali si rifacevano soprattutto al modello del *Liber Pontificalis*.⁸²⁵ Infatti, il *Liber* non fornisce una minuziosa disamina sulla successione dei vescovi di Metz, ma si concentra maggiormente sulle vicende biografiche di soli quattro vescovi (Clemente, Autore, Arnolfo e Crodegango). Un ruolo rilevante è rivestito anche da Carlo Magno, di cui Paolo ne ricostruisce la genealogia – per la prima volta nella storia dei Carolingi – a partire dalla figura di sant'Arnolfo di Metz. Inoltre, il *Liber* non fornisce una descrizione sistematica e puntuale degli edifici ecclesiastici che nel corso del tempo furono costruiti per volontà dei vescovi nella diocesi di Metz. Infine, mentre nella maggior parte dei casi le storie episcopali venivano inizialmente redatte da un solo autore (spesso membro del clero locale) e progressivamente aggiornate in modo da poter proseguire la narrazione della successione episcopale, il *Liber* fu invece compilato da un *outsider* al regno franco e non fu mai continuato. Il *Liber*, come argomentato da Chiara Santarossa, «marks a turning point from its previous models, and creates a new historiographical type that aspires to give a solid basis for continuing the extra local exaltation of

⁸²⁰ *Incipiunt versus de episcopis Mettensis civitatis quomodo sibi ex ordine successerunt*, in MGH, *Poetae Latini aevi Carolini*, I, cit. pp. 60-61. In passato la composizione fu attribuita a Paolo Diacono, attualmente, invece, si ritiene più probabile che fu un ecclesiastico della città di Metz. C. SANTAROSSA, *The Creation of a Model for the Episcopal Historiography: the Liber de Episcopis Mettensibus of Paul the Deacon*, in «Studi Medievali» LV, 3rd (2014), p. 552.

⁸²¹ SANTAROSSA, *Introduzione*, in *Liber de episcopis Mettensibus*, Firenze 2015, p. 10, n.18.

⁸²² SOT, *Le "Liber de episcopis mettensibus"* cit., p. 549

⁸²³ KEMPF, *Introduction*, in *Liber* cit., pp. 7-8.

⁸²⁴ Su questo genere letterario si veda: M. SOT, *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, Turnhout 1981; *Ibid. Local and Institutional History (300-1000)*, in *Historiography in the Middle Ages*, ed. by D. Mauskopf Deliyannis, Leiden 2003, pp. 89-114.

⁸²⁵ Sulla struttura del *Liber Pontificalis* si veda: SOT, *Gesta episcoporum, gesta abbatum* cit., pp. 32-33. Sulla trasmissione, ricezione e diffusione del *Liber Pontificalis* in epoca merovingia e carolingia si vedano i seguenti studi: R. MCKITTERICK, *Rome and the Invention of the Papacy: The Liber Pontificalis*, Cambridge 2020, pp. 171-220; F. BOUGARD, *Composition, diffusion et réception des parties tardives du "Liber pontificalis" romain (VIII-IX siècles)*, in *Liber, Gesta, Histoire. Ecrire l'histoire des évêques et des papes de l'Antiquité au XXIe siècle. Actes du colloque international organisé au Centre d'Études Médiévales d'Auxerre les 25, 26 et 27 juin 2007*, a cura di F. Bougard, M. Sot, Turnhout 2009, pp. 127-152.

Metz [...] it will become a pseudo-model for composing historiographical works in which themes appear extremely related to the territory».⁸²⁶

Per quanto riguarda le fonti utilizzate da Paolo Diacono per la compilazione del *Liber*, tra di esse si annoverano: il *Chronicon* di Fredegario (in relazione all'invasione della Gallia da parte dei barbari), i *D.L.H.* di Gregorio di Tours⁸²⁷ (soprattutto per narrare la vita del vescovo Autore), alcune biografie agiografiche (per esempio l'anonima *Vita Sancti Arnulfi* e, molto probabilmente, una *Vita Clementis*), alcuni documenti provenienti dalla diocesi di Metz (tra cui i cataloghi episcopali) e alcune testimonianze orali, talvolta raccolte direttamente da Paolo Diacono (come nel caso di Carlo Magno).⁸²⁸ Infine, benché il *Liber Pontificalis* fosse noto all'intellettuale longobardo, egli sembra riprodurre l'impianto narrativo solamente nel caso della biografia di Crodegango.⁸²⁹

Il *Liber* ebbe una circolazione assai limitata: di quest'ultimo, sino ad oggi, ne sono stati censiti solo sette testimoni.⁸³⁰ L'esemplare più antico è il MS. Bremen, Staats- und Universitätsbibliothek, C. 36., probabilmente proveniente da Metz, che risale alla fine del IX secolo o all'inizio del X secolo. I rimanenti sei manoscritti contenenti il testo, compilati nelle sedi episcopali di Metz o di Treviri, sono collocabili all'interno di un arco cronologico che va dall'inizio del XI secolo al XVI secolo (la maggior parte dei codici appartengono al periodo XI-XIII secolo).⁸³¹ Ad eccezione del manoscritto di Brema, i sei esemplari sopracitati presentano una lunga interpolazione riguardante la vita di San Clemente, primo vescovo di Metz, la quale fu redatta molto probabilmente dai monaci dell'abazia di Saint-Félix a Metz ad inizio X secolo, luogo nel quale, inoltre, erano state trasferite le reliquie di san Clemente per volontà del vescovo Drogone (826 – 855), figlio di Ludovico il Pio, a metà IX secolo.⁸³² Di fronte al tentativo (rivelatosi in seguito vano) da parte del vescovo di Metz Teodorico I (965 – 984) di trasferire il corpo del santo nella cattedrale della città, i monaci dell'abazia di Saint-Félix (denominata a partire dall'XI secolo Saint-Clément) reagirono interpolando la sezione dedicata a san Clemente del *Liber* paolino, con lo scopo di attestare che la propria abazia era stata scelta dallo stesso

⁸²⁶ SANTAROSSA, *The Creation of a Model* cit., p. 564.

⁸²⁷ In particolare il breve testo di storia episcopale *De episcopis Turonicis*, collocato alla fine del X libro dell'*Historia*. Ibid.

⁸²⁸ CITTELLI, *Introduzione*, in *I vescovi di Metz* cit., pp. 97-98. Si vede anche SANTAROSSA, *The Creation of a Model* cit., pp. 557-558 e Ibid., *Introduzione* in *Liber* cit., pp. 7-11.

⁸²⁹ KEMPF, *Introduction*, in *Liber* cit. p. 10; SANTAROSSA, *The Creation of a Model* cit., pp. 556-557.

⁸³⁰ Si veda: KEMPF, *Introduction*, in *Liber* cit., pp. 33-38; SOT, *Le "Liber de episcopis mettensibus"* cit., pp. 530-531; SANTAROSSA, *Introduzione*, in *Liber* cit., pp. 19-26.

⁸³¹ MS. Metz, *Bibliothèques-médiathèques de la ville de Metz*, Collections patrimoniales, 494 (inizio XI secolo – Abazia di san Arnolfo a Metz); MS. Paris, *Bibliothèques nationale de France*, lat. 5294 (prima metà del XI secolo – Abazia di san Sinfiorano a Metz); MS. Ghent, *Universitätsbibliothek*, 307 (prima metà del XI secolo – abazia di san Massimino a Treviri); MS. Trier, *Stadtbibliothek*, 1660 (XII secolo – abazia di san Mattia a Treviri); MS. Trier, *Seminarbibliothek*, 36 (XIII secolo – abazia di san Massimino a Treviri); MS. Trier, *Stadtbibliothek*, 1164 (XVI secolo – Eberhard Klausen nella diocesi di Treviri). KEMPF, *Introduction*, in *Liber* cit., p. 34.

⁸³² KEMPF, *A textual détournemen* cit., p. 3.

santo come luogo di sepoltura.⁸³³ Così facendo, non solo si evitò di trasferire il corpo del santo in un altro luogo, ma se ne fissò e consolidò anche il culto all'interno dell'abazia.⁸³⁴ Il resoconto interpolato dedicato alla vita di san Clemente cominciò progressivamente ad essere letto e copiato come una vera e propria *Vita Clementis*, la quale conobbe maggiore successo rispetto alla versione originale *Liber*, della quale, oggi, se ne conserva un solo testimone. Se inizialmente, per via della presenza della lunga interpolazione, il *Liber* conobbe una discreta circolazione, a partire dal XII secolo la *Vita Clementis* cominciò a circolare autonomamente, mentre il restante testo del *Liber* paolino perse ogni attrattività.⁸³⁵ Inoltre, come ha notato da Damien Kempf⁸³⁶, mentre l'*incipit* al manoscritto di Brema annuncia che il testo riguarda i numerosi vescovi che nel corso del tempo hanno amministrato la diocesi di Metz, l'*incipit* contenuto nei restanti manoscritti recita invece che lo scritto concerne essenzialmente la vita di san Clemente, vescovo e confessore della chiesa di Metz. In alcuni dei manoscritti poco prima menzionati, inoltre, terminata la sezione interpolata relativa alla vita del santo, si informa il lettore che la sezione successiva approfondisce le vite degli altri vescovi di Metz. Ciò significa che: «we are now in the presence of two different, and clearly separated, textual entities, the interpolated section on Clement, identified as a Life of the first bishop of Metz, and the rest of the *Liber*, which always follows».⁸³⁷ A seguito dell'interpolazione del X secolo, dunque, il *Liber* fu trasformato da un testo che riguardava la successione dei vescovi di Metz ad una vera e propria opera agiografica, alla quale fu allegata il restante racconto sui vescovi di Metz di Paolo Diacono che, tuttavia, era ritenuto di scarso interesse, se non addirittura superfluo rispetto alla *Vita Clementis*. Ciò nonostante, come ha argomentato Chiara Santarossa⁸³⁸, la versione originale del *Liber* conobbe senza dubbio un'ampia diffusione all'interno della diocesi di Metz a partire dal IX secolo. L'opera fu utilizzata come fonte principale nella redazione di numerosi testi dedicati ad importanti personalità locali, tra i quali per esempio la *Vita sancti Adelphi* (c. IX secolo), la *Vita secunda sancti Arnulfi* (c. fine X secolo – inizio XI secolo) e la *Vita Crodegangi* (c. 982-987). Il *Liber*, dunque, rappresentò un riferimento autorevole ed imprescindibile a chiunque desiderasse scrivere sull'episcopato mettese, mentre ebbe una risonanza assai scarsa al di fuori dei confini della diocesi.

1. I vescovi di Metz: sant'uomini senza dolore ma consolatori degli afflitti

⁸³³ Ibid. pp. 11-12.

⁸³⁴ Per rafforzare il legame tra il santo e l'abazia di Saint-Clément, i monaci si impegnarono a redigere delle opere letterarie che giustificassero tale rapporto: tra di esse, oltre il *Liber*, si annoverano la *Vita sancti Caddroe abbatis*, la *Vita metrica sancti Clementis* e i *Miracula I* dello stesso santo. B. DE GAIFFIER, *Notes sur le culte des SS. Clément de Metz et Caddroë*, in «Analecta Bollandiana», 85 (1967), pp. 21-43.

⁸³⁵ KEMPF, *Introduction*, in *Liber* cit., p. 37.

⁸³⁶ Ibid. A *textual détournemen* cit., p. 13.

⁸³⁷ Ibid.

⁸³⁸ SANTAROSSA, *Introduzione*, in *Liber* cit., p. 24.

Scorrendo i capitoli del *Liber* è piuttosto raro imbattersi in degli episodi in cui un vescovo – o, più in generale, un personaggio – provi dolore (si tratti di quello che oggi è classificabile come dolore psicologico o fisico). In generale, nel *Liber* Paolo non sembra conferire al dolore alcun ruolo fondamentale rispetto invece alla *V.G.*, all'interno della quale la virtuosità e la santità di Gregorio Magno si manifesta anche attraverso la sua capacità di sopportare pazientemente le affezioni del corpo. L'unica occasione in cui quest'ultimo aspetto emerge all'interno del *Liber* è un brevissimo inciso relativo al vescovo Sigebaldo (morto attorno al 741).⁸³⁹ Tuttavia, nell'economia generale del testo, la sua figura riveste un'importanza del tutto marginale rispetto ai vescovi Clemente, Autore, Arnolfo e Crodegango. Piuttosto che ritrarre le *passiones* dei vescovi di Metz, Paolo preferisce rivolgere l'attenzione a un'altra peculiarità che contraddistingue le guide di tale diocesi: l'attenzione verso coloro che si trovano in una situazione di sofferenza e miseria. Certamente l'idea che il vescovo tra i suoi compiti abbia quello di prendersi cura del proprio gregge esercitando attivamente le virtù della *caritas* e della *pietas* verso i più bisognosi non è nuova all'interno del panorama dell'VIII secolo. Infatti, tale rappresentazione positiva legata alla figura del vescovo risulta essere un *topos* già consolidato da tempo nella letteratura cristiana altomedievale. Nonostante ciò, Paolo Diacono sottolinea l'importanza della *caritas*, della *pietas* della *miser cordia* trasformandola nella discriminante fondamentale per la quale Arnolfo di Metz, avo di Carlo Magno, preferì conferire la benedizione paterna – e con essa, sia il compito di continuare la sua discendenza, sia l'eredità di sacralità che da san Clemente si era trasmessa ai suoi successori nel corso delle generazioni – a quel figlio che si sarebbe mostrato più caritatevole.

Nella sezione dedicata alla vicenda biografica del vescovo Arnolfo quest'ultimo è definito come «*palatii moderator*»⁸⁴⁰; una definizione che, in questo contesto specifico, è utilizzata come sinonimo di *maior domus*.⁸⁴¹ Tale denominazione non è riscontrabile in nessuna fonte antecedente al *Liber* e, di conseguenza, Paolo sembra attribuire tale carica ad Arnolfo per sottolineare il ruolo centrale del vescovo nel passaggio dinastico che, alcune generazioni dopo, vedrà la sostituzione dei re Merovingi con i maggiordomi di palazzo Carolingi. Inoltre, all'interno di questa ricostruzione del passato da parte dello storico longobardo, Pipino I, padre di Begga, la quale sposò Anschiso e partorì Pipino II, è totalmente omissa: non soltanto egli non ricopre alcun ruolo nelle vicende politiche del regno, ma non è neppure menzionato nella genealogia puramente maschile delineata dall'autore.⁸⁴²

⁸³⁹ «*Hunc dirus podograe dolor vehementer afflixit; sed ille in aeternis gaudiis mentem figens, dolores corporeos patientissime tolerativ*». PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 84.

⁸⁴⁰ PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 70.

⁸⁴¹ Come notato da Kempf, in *H.L.* VI, 16 Paolo Diacono si riferisce ad Arnolfo come *maior domus*. È perciò molto probabile che il significato dell'espressione *palatii moderator* presente nel *Liber* sia pressoché uguale a quello di *maior domus* presente nell'*H.L.* KEMPF, *Introduction*, in *Liber* cit., pp. 14-15.

⁸⁴² Nella genealogia di Paolo vi sono due altre importanti omissioni: quella delle donne, la cui presenza è menzionata solamente in relazione al presente, quando l'autore cita le tre mogli (Imiltrude, Ildegarda e Fastrada), le figlie e le due

Dopo aver esposto la famosa storia relativa al ritrovamento dell'anello che Arnolfo aveva gettato anni prima nel fiume Mosella affermando che se ne sarebbe rimpossessato solamente dopo che avesse completamente purificato il suo spirito dai peccati⁸⁴³, Paolo racconta che Arnolfo in giovinezza aveva contratto un *legitimus matrimonium*, dal quale nacquero due figli: Clodolfo (futuro vescovo di Metz) e Anschiso. La benedizione paterna ricadde sul suo *minor filius*, ossia Anschiso, dal quale in seguito sarebbe nata una discendenza di uomini *strenui* e *fortes* che avrebbero meritatamente governato il regno dei Franchi:

*«Nam venerandus iste vir, ut ad superiora redeam, iuventutis sue tempore ex legitimi matrimonii copula duos filios procreavit, id est, Anschisum et Chlodulfum; cuius Anschisi nomen ab Anchise patre Aeneae, qui Troia in Italiam olim venerat, creditur esse deductum. Nam gens Francorum, sicut a veteribus est traditum, a Troiana prosapia trahit exordium. Cum igitur hos duos, de quibus premisimus, venerabilis Arnulfus filios habeat, quoniam erat misericors et ad pietatis opera semper intentus, utrisque filis suis cepit suadere ut ei assensum preberent quatenus omnes suas facultates ad usus pauperum dispertirent. Tunc maior filius, id est, Chlodulfus, se hoc posse facere, id est, ut porcionem sibi debitam patri largiretur, omnimodis denegativ; at vero minor filius, id est, Anschisus, fidens de Christi pietate sibi pluriora condonari, ad omnia que pater vellet se libenter obedire promittit. Agit venerandus pater gratias filio, et predicat ei pluriora eundem quam reliquerat habiturum; insuper benedicit eum eiusque cunctam progeniem nascituram in posteram. Factumque est. Nam et pluriores Anschiso quam reliquerat divitie accesserunt, et ita in eo paterna est constabilita beneficia, ut de eius progenie tam strenui fortesque viri nascerentur, ut non immerito ad eius prosapiam Francorum translatum sit regnum».*⁸⁴⁴

sorelle (Rotaide e Adelaide, nel testo dette *regis Pippini filie*) di Carlo Magno. Inoltre, Paolo esclude una serie di figure maschili nella linea che va da Pipino II a Carlo Martello in quanto egli voleva ritrarre una successione patrilineare diretta e priva di elementi "disturbanti" che avrebbero potuto potenzialmente mettere in discussione il potere dei Carolingi. Per esempio, le vicende politiche legate alla guerra civile tra Grifone (726 – 753), figlio illegittimo di Carlo Martello, e i due fratelli Carlomanno (c. 707 – 754) e Pipino III sono omesse, così come altri due fatti piuttosto rilevanti: il passaggio di potere dai re Merovingi ai re Carolingi del 751 e la condivisione della corona regia tra Carlo Magno e il fratello Carlomanno dal 768 al 771, anno in cui quest'ultimo morì in circostanze poco chiare.

⁸⁴³ Secondo Kempf tale episodio rafforza ulteriormente il suo ruolo nella famiglia dei Carolingi: «God himself confirmed Arnulf's episcopal investiture by giving him back the ring – the episcopal ring. Divine intervention also testified to Arnulf's holiness, which, by the same token, establishes the sanctity of the Carolingian family – a claim of particular significance for the Carolingian usurpers [...]». Per sottolineare la veridicità dell'episodio Paolo Diacono afferma infine che tale aneddoto gli è stato direttamente riferito da Carlo Magno. KEMPF, *Introduction*, in *Liber* cit., p. 15.

⁸⁴⁴ PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 72, p. 74. «Infatti il venerando Arnolfo - per tornare all'argomento di cui già accennavo - al tempo della sua giovinezza da un legittimo matrimonio ebbe due figli, cioè Anschiso e Clodolfo. il nome di questo Anschiso si ritiene che sia stato desunto da quello di Anchise, padre di Enea, che in tempi antichissimi da Troia era giunto in Italia. Infatti il popolo dei Franchi, così come è stato tramandato dagli antichi, trae origine da una stirpe troiana. Avendo dunque il venerando Arnolfo questi due figli che abbiamo detto, poiché era compassionevole e sempre impegnato in opere di carità, cominciò a convincere entrambi i suoi figli a dargli il permesso di distribuire tutti i suoi beni ai poveri. Allora il figlio maggiore, cioè Clodolfo, rifiutò assolutamente di consentire a questo, cioè che la parte di eredità a lui spettante fosse lasciata a disposizione del padre; invece il figlio minore, cioè Anschiso, convinto che gli potessero essere rimesse più colpe sulla base della misericordia di Cristo, promise di obbedire volentieri a tutto quanto il padre volesse. Il venerando padre ringraziò il figlio e gli predisse che avrebbe avuto più di quanto aveva lasciato; inoltre benedisse lui e l'intera sua discendenza che sarebbe nata in seguito. E così fu. Infatti ad Anschiso capitarono più ricchezze di quelle cui aveva

Il racconto prosegue con la descrizione dei discendenti di Anschiso, elencandone brevemente le principali imprese belliche e qualità morali. Da Anschiso nacque l'*audax* Pipino, il quale a sua volta generò Carlo, «*qui inter cetera et magna bella quae gessit*»⁸⁴⁵, poiché sconfisse il popolo sanguinario e perfido dei Saraceni. Carlo procreò Pipino, «*sapientia nihilominus et fortitudine satis clarum*»⁸⁴⁶, il quale sconfisse i Guasconi e il loro capo Guaifario. Infine, Pipino generò Carlo:

«*Qui Francorum regnum sicut numquam ante fuerat, dilatavit. Denique inter plura et miranda quae gessit, Langobardorum gentem bis iam a patre devictam, altero eorum rege cui Desiderius nomen erat capto, alteroque qui dicebatur Adalgisus et cum genitore regnante suo, Costantinopolim pulso, universam sine gravi praelio suae subdidit dicioni, et quod raro fieri adsolet, clementi moderatione victoriam temperavit. Romanos praeterea, ipsamquae urbem Romuleam, iam pridem eius praesentiam desiderantem, quae aliquando mundi totius domina fuerat, et tunc a Langobardis depressa gemebat, duris angustiis eximens, suis addidit sceptris, cunctaque nihilominus Italia miti dominatione punitus est. De quo viro nescias, utrum virtutem in eo bellicam, an sapientiae claritatem omniumque liberalium artium magis admireris peritiam*».⁸⁴⁷

La genealogia si conclude con l'enumerazione dei matrimoni di Carlo Magno – ossia quello con Imiltrude, Ildegarda e l'attuale consorte Fastrada – e dei numerosi figli e figlie del sovrano, tra i quali si ricorda anche Pipino “il Gobbo” e Lotario, gemello di Ludovico il Pio, che morì quando era ancora neonato. Il matrimonio tra Carlo e la figlia di re Desiderio, piuttosto prevedibilmente, non è affatto menzionato dall'autore. Infine, Paolo indica Metz come luogo di sepoltura sia di Ildegarda e le sue due figlie neonate Adelaide e Ildegarda, sia di Rotaide e Adelaide, sorelle di Carlo Magno.

In merito alla discendenza carolingia descritta nel *Liber*, occorre anzitutto notare che Paolo Diacono fu il primo autore a costruire una genealogia della famiglia dei Carolingi attraverso l'accentuazione della linea patrilineare⁸⁴⁸, ponendo come capostipite della dinastia la figura di

rinunciato, e si realizzò in lui la benedizione paterna, così che dalla sua discendenza sarebbero nati uomini tanto forti e valorosi che meritatamente passò nelle mani della sua stirpe il regno dei Franchi». Trad. in Ibid. *I vescovi di Metz*, p. 121.

⁸⁴⁵ Ibid. *Liber*, p. 74. «Paragonabile davvero agli uomini più forti». Trad. in Ibid. *I vescovi di Metz*, p. 123.

⁸⁴⁶ Ibid. *Liber*, p. 74. «Assai illustre per saggezza, non che per fortezza». Trad. in Ibid. *I vescovi di Metz*, p. 123.

⁸⁴⁷ Ibid. *Liber*, p. 74, p. 76. «Che estese il regno dei Franchi come prima non era mai avvenuto. Per dirla in breve, tra le sue numerose e mirabili imprese, senza grandi combattimenti sottomise al suo dominio il popolo dei Longobardi, che già due volte era stato vinto da suo padre, e catturò uno dei loro due re di nome Desiderio, mentre l'altro, chiamato Adalgiso, che regnava insieme con suo padre, lo cacciò a Costantinopoli; e, cosa che di solito accade di rado, mitigò la sua vittoria con clemente moderazione. Aggiunse poi ai suoi domini liberandoli dalle loro dure difficoltà, i Romani e la stessa città di Romolo, che già da tempo desiderava la sua presenza, lei che un tempo era stata signora di tutto il mondo e allora gemeva sotto il gioco dei Longobardi. S'impadronì anche di tutta l'Italia, che resse con dominio mite. Di Carlo non si saprebbe se ammirare di più il valore militare, oppure lo splendore della sua saggezza e la conoscenza di tutte le arti liberali». Trad. in Ibid. *I vescovi di Metz*, p. 123, p. 125.

⁸⁴⁸ Sull'importanza della genealogia familiare nel mondo merovingio e carolingio si vedano i seguenti studi: W. POHL, *Genealogy: A Comparative Perspective from the Early Medieval West*, in *Meanings of Community across Medieval Eurasia*, ed. by E. Hovden, C. Lutter, W. Pohl, Leiden 2016, pp. 235-269; I. WOOD, *Deconstructing the Merovingian Family*, in *The Construction of Communities in The Early Middle Ages*, ed. by R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz,

Arnolfo di Metz.⁸⁴⁹ Si noti inoltre che nelle fonti precedenti al *Liber* il legame familiare tra Arnolfo e Anschiso non è affatto menzionato. Come infatti illustrato efficacemente da Monique Gouillet, né i *Libri Historiae Francorum*, né la narrazione Fredegario presentano una connessione diretta tra le due figure.⁸⁵⁰ Similmente, nella *Vita Arnulfi* i nomi dei figli di Arnolfo non sono affatto menzionati e, di conseguenza, neppure l'episodio della benedizione paterna.⁸⁵¹ In tal proposito, Ian Wood ha espresso dei ragionevoli dubbi sull'esistenza di un effettivo legame di filiazione tra Arnolfo e Anschiso, ma contemporaneamente ha ammesso che sarebbe certamente avventato negare qualsiasi connessione familiare tra i due uomini.⁸⁵²

Un'ulteriore caratteristica della genealogia carolingia descritta da Paolo nel *Liber* è quella di stabilire un legame diretto non solo tra i Carolingi e la sede apostolica di Metz, ma anche tra Roma e Metz e, di conseguenza, tra san Pietro, i vescovi di Metz e Carlo Magno. Come ha infatti argomentato Christopher Heath, sia nella sezione di testo dedicata alla descrizione dei discendenti del vescovo, sia in alcuni versi degli epitaffi femminili dedicati alla famiglia carolingia, vi sono frequenti associazioni «between Rome and Metz, between Francia/Gaul and Italy (*Ausonia*), between Arnulf and Charlemagne, between sanctity and the apostolic city, and Metz as the apostolic inheritor and transmitter of tradition».⁸⁵³ Più in generale, l'intero *Liber* può essere interpretato come il tentativo da parte di Paolo Diacono – e soprattutto del suo committente Angilramno di Metz – di voler stabilire, attraverso la narrazione delle gesta dei vescovi di Metz, uno stretto legame tra Roma e Metz, i cui abitanti furono convertiti da Clemente per volere di san Pietro in persona.⁸⁵⁴ Inoltre, come ha ulteriormente chiarito Leo Cittelli: «la benedizione paterna [i. e. di Arnolfo ad Anschiso] trasmette,

Leiden, 2003 pp. 149-171; J. NELSON, *Charlemagne the Man*, in *Charlemagne: Empire and Society*, ed. by J. Story, Manchester 2005, pp. 22-37.

⁸⁴⁹ Ian Wood ha sottolineato che, se si considerano i nomi maschili delle prime generazioni di Carolingi, fino alla fine dell'VIII secolo la famiglia si rappresentava anzitutto come Pipinide piuttosto che Arnolfingia. I. WOOD, *Genealogy defined by women: The case of the Pippinids*, in *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, ed. by L. Brubaker, J. Smith, Cambridge 2004, p. 238.

⁸⁵⁰ Paolo Diacono con ogni probabilità aveva letto la *Chronica* di Fredegario, la quale descrive l'azione politica congiunta di Arnolfo e Pipino I nei primi decenni del VII secolo, senza tuttavia suggerire che tra loro vi fosse alcun legame di sangue o di parentela. M. GOULLET, *Les évêques de Metz: Arnulfus*, in *Miracles vies et réécritures dans l'occident médiéval: Actes de l'Atelier "La réécriture des Miracles" (IHAP, juin 2004) et SHG X-XII: Dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse*, a cura di M. Gouillet. M. Heinzelmann, Ostfildern AG 2006, pp. 212-234.

⁸⁵¹ GOULLET, *Les évêques de Metz* cit., p. 227.

⁸⁵² WOOD, *Genealogy Defined by Women* cit. p. 237.

⁸⁵³ HEATH, *The Narrative Worlds* cit., pp. 103-104.

⁸⁵⁴ Il *Liber* si apre infatti con un breve prologo relativo all'ascesa di Cristo in cielo, alla missione evangelizzatrice dell'Occidente intrapresa da san Pietro e alla fondazione della sede apostolica di Metz da parte di Clemente. Paolo Diacono narra infatti che Pietro, una volta giunto a Roma, inviò «*optimos eruditosque viros ex suo consortio*» al fine evangelizzare numerose città occidentali, tra le quali Ravenna, Brindisi, Milano, Aquileia, Alessandria e, infine, *Mediomatricum*, anche detta Metz. Situata nella *Galliam Belgicam* sulle rive del fiume Mosella, Metz si presentava come un centro molto popoloso e vivace ma, come altre città della Gallia dell'epoca, ancora legato al paganesimo. Per questo motivo l'apostolo Pietro decise di inviare a *Mediomatricum* Clemente, «*virum egregium ac meritis probatum, sublimatum pontificali dignitati dixerit*» e, contemporaneamente, altri suoi emissari nei centri urbani più significativi della Gallia, al fine di conquistare con la parola della fede quei territori. PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 48.

insieme col compito di propagare la discendenza, anche quell'eredità di sacralità che, attraverso Clemente e i suoi successori sul seggio episcopale di Metz fino al santo vescovo Arnolfo, finisce per collegare san Pietro e Carlo Magno». ⁸⁵⁵

Infine, occorre evidenziare un ulteriore elemento relativo alla scelta di Arnolfo di benedire il secondogenito anziché il primogenito. Tale scelta, infatti, non è motivata da fattori casuali, ma da un criterio preciso: la nobiltà d'animo. Infatti, dopo il racconto dell'anello ritrovato da Arnolfo, Paolo riferisce che quest'ultimo «*erat misericors et ad pietatis opera semper intentus*» ⁸⁵⁶ e che inoltre decise di offrire la sua benedizione a quel figlio che avrebbe donato la sua parte di eredità ai *pauperes* e si sarebbe perciò dimostrato degno non solo di ricevere in futuro ricchezze superiori, ma anche di dar vita ad una discendenza di nobili re. All'interno di questo contesto, dopo aver ripercorso la discendenza di Arnolfo, Paolo rappresenta l'attuale sovrano del regno dei Franchi, oltretutto un uomo vittorioso in guerra, saggio e istruito, un re essenzialmente mite e clemente. L'autore longobardo racconta infatti che Carlo Magno mitigò la sua vittoria sui Longobardi ⁸⁵⁷ e, una volta liberata Roma dal giogo longobardo e conquistata l'Italia intera (fatto peraltro non vero), governò quel territorio in modo mite. ⁸⁵⁸ Come ha argomentato Andrew Romig, i concetti antichi di *pietas*, *clementia*, e *misericordia*, i quali furono collegati indissolubilmente al nuovo concetto cristiano di *caritas*, alterandone di conseguenza il significato, divennero in epoca carolingia «essential components of Carolingian ideologies of masculine authority». ⁸⁵⁹ L'attribuzione di queste qualità morali a membri della famiglia carolingia da parte di Paolo Diacono non è perciò casuale: la *misericordia* e la *pietas* di Arnolfo sono virtù che non solo esaltano la santità e la caratura morale del vescovo, ma sono ugualmente essenziali e propedeutici per la rappresentazione di un modello regio positivo, il quale sarà in seguito incarnato dalla discendenza del sant'uomo. L'eredità di Arnolfo, dunque, si riflette anche a livello spirituale e morale, poiché i suoi successori, oltre ad essere valorosi guerrieri, sono uomini saggi e virtuosi. Al fine di rafforzare maggiormente la propria legittimità come nuovi sovrani del regno dei Franchi, i Carolingi dovevano personificare un modello di regalità cristiana che raffigura il re come il garante della giustizia e dell'ordine sociale, protettore degli orfani e delle vedove, misericordioso e clemente, difensore dei deboli e soccorritore dei poveri. Ciò è evidente per esempio in una lettera del 799 inviata da Alcuino di York allo stesso Carlo Magno, in cui il monaco afferma che, difendendo gli oppressi e cercando di offrire loro consolazione, il sovrano disporrà, come re

⁸⁵⁵ L. CITELLI, *I vescovi di Metz*, in *Opere I/2* cit., p. 121, n. 33.

⁸⁵⁶ PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 72. «Era compassionevole e sempre impegnato in opere di carità». Trad. in *Ibid. I vescovi di Metz*, p. 121.

⁸⁵⁷ «[...] *quod raro fieri adsolet, clementi moderatione victoriam temperavit*». PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 76

⁸⁵⁸ «[...] *cunctaque nihilominus Italia miti dominatione pititus est*». *Ibid.*

⁸⁵⁹ A. J. ROMIG, *Be a Perfect Man. Christian Masculinity and the Carolingian Aristocracy*, Philadelphia 2017, p. 15.

Davide, di un regno benedetto, di un popolo contento e di grandi raccolti.⁸⁶⁰ Similmente, attorno al 775, il monaco anglosassone Catwulfo, rivolgendosi a Carlo Magno, scrive che egli sarebbe stato un re giusto se avesse innalzato le otto colonne della virtù, tra le quali la «*pacientia in omni negotio, la largitas in muneribus e l'aequitas iudici[i] inter divitem et pauperem*». ⁸⁶¹ Inoltre, egli avrebbe dovuto punire tutti coloro che arrecano danno alle vedove, agli orfani e ai pellegrini.⁸⁶² Infine, in una lettera destinata al re di Northumbria Æthelred, Alcuino descrive un modello di regalità centrato sulla *iustitia* e *pietas* non dissimile a quella di Catwulfo, la quale si esprime attraverso l'elemosina ai poveri, la distribuzione di ricchezze e l'essere come un padre per vedove, orfani e i bisognosi.⁸⁶³ Queste lettere hanno in comune di proporre un modello di regalità che in gran parte fu influenzato dal paradigma proposto nel trattato *De duodecim abusivis saeculi*⁸⁶⁴, testo anonimo scritto da un monaco irlandese (oggi giorno convenzionalmente chiamato Pseudo-Cipriano) nel VII secolo, il quale ebbe una grande diffusione in epoca carolingia.⁸⁶⁵ Il modello proposto nel trattato si basa su una visione cosmologica di regalità secondo la quale il comportamento giusto o ingiusto del re avrebbe potuto o garantire la prosperità del regno o provocare calamità naturali e sciagure per i suoi sudditi. La *iustitia* del buon re, come ha correttamente sottolineato Julianna Grigg, non si esplica solo attraverso il giudizio imparziale, ma essa «has a range of translations such as 'justice, equity, righteousness, uprightness' and 'compassion'. This suits the continuing clause of *De XII* that the king is to defend strangers, orphans, and widows». ⁸⁶⁶ Questo modello di condotta comportamentale poteva fungere da guida

⁸⁶⁰ «*Et utinam, ut quandoque divina gratia vobis concedat libertatem a populo nefando Saxonum, iter agere, regna gubernare, iustitias facere, ecclesias renovare, populum corrigere, singulis personis ac dignitatibus iusta decernere, oppressos defendere, leges statuere, peregrinos consolari et omnibus ubique aequitatis et caelestis vitae viam ostendere; ut sit consolatio omnibus in adventu vestrae pietatis; clarissimisque vestrae nobilitatis filii benedictio copiosa per vestra benefacta ad crescat; sicut per solius omonymi tui David Deo dilectissimi regis sanctitatem legitur omnibus nepotibus suis regalis throni potestas conservata fuisse. In his enim et huiusmodi reigionis exercitationibus filiorum exaltatio et regni felicitas et populi sanitas et frugum ubertas et totius boni iocunditas, tibi que caelestis regni beatitudo, Christo deo perficiente, crescit et augetur, dulcissime David, diebus aeternis*». ALCUINO DI YORK, *Epistula ad Carolum regem* (799), in MGH, *Epistolae Karolini aevi*, II, cit., p. 293.

⁸⁶¹ «*Sunt autem octo colonne régis iusti propriae. In his, adtende diligenter, prima est veritas in rébus regalibus; secunda pacientia in omni negotio; tertia largitas in muneribus; quarta persuadibilitas in verbis; quinta malorum correptio et constricti; sexta bonorum elevatio et exaltatio; septima levitas tributi in populo; octava aequitas iudici[i] inter divitem et pauperem*». CATHWULF, *Epistula ad Carolum regem* (775), in MGH, *Epistolae Karolini aevi*, II, cit., p. 503.

⁸⁶² «*[...] viduarum pupillarum peregrinorum iniuria fatientes [...]*». Ibid. p. 504.

⁸⁶³ «*Bona vero sunt opera, per quae ascendere in caelum possumus: caritas Dei [...] misericordia in homines et remissio peccantibus in nos, iustitia in iudiciis, veritas in verbis, pacientia in adversitatibus [...] elemosyna in pauperes, benignitas in omnes homines, pietas ad amicos [...]* Regis est omnes iniquitates pietatis suae potentia obprimere; iustum esse in iudiciis, primum in misericordia [...] Similiter principes et iudices populi in iustitia et pietate populo praesint. Viduis pupillis, et miseris sint quasi patres [...]». ALCUINO DI YORK, *Epistula ad Aethelredum regem* (793), in MGH, *Epistolae Karolini aevi*, II, cit., pp. 50-51.

⁸⁶⁴ PSEUDO-CIPRIANO, *De duodecim abusivis saeculi*, a cura di W. Hartel, Vienna 1871, pp. 152-173 (edizione online in: <http://archive.org/stream/corpuscriptoru08wissgoog#page/n203/mode/2up>).

⁸⁶⁵ Su questa tematica si vedano: J. GRIGG, *The Just King and De Duodecim Abusivis Saeculi*, in «Parergon» 27 (2010), pp. 27-52; R. MEENS, *Politics, Mirrors of Princes and the Bible: Sins Kings and the Well-being of the Realm*, in «EME» 7 (1998), pp. 345-357.

⁸⁶⁶ GRIGG, *The Just King* cit., p. 35. Pseudo-Cipriano riteneva infatti che la difesa degli orfani, delle vedove e dei forestieri così come il fare l'elemosina ai poveri come parte essenziale della *iustitia* del re, nonché suoi doveri.

anche per i laici nel loro esercizio del potere, come si può evincere per esempio nel *Liber exortationis* di Paolino di Aquileia. Quest'ultimo, infatti, esorta il margravio franco del Friuli Enrico ad essere: «*pius ad pauperes et infirmos, consolator moerentium, compatiens miseris omnium, largus in eleemosynis [...]*»⁸⁶⁷ espressioni che si ritrovano in modo non dissimile anche nella lettera di Alcuino del 799 a Carlo Magno, definito «*consolator maerentium*».⁸⁶⁸

In ultima sintesi, attraverso la benedizione paterna di Arnolfo di Metz, i discendenti di Anschiso (ovvero i Carolingi) avrebbero beneficiato di un'eredità spirituale-morale fondata sulle virtù cristiane della *caritas*, della *pietas* e della *miser cordia* che, a sua volta, avrebbe attestato, insieme all'esercizio di altre virtù, la *iustitia* del buon re, garante della prosperità del regno e dell'ordine interno.

2. Conclusioni

Benché all'interno del *Liber* il dolore non sembri rivestire alcun ruolo principale e non sia utilizzato come strumento volto a rafforzare la santità dei vescovi di Metz, Paolo Diacono conferisce alla capacità di prestare soccorso ai bisognosi una grande rilevanza. Si noti che questa tematica è affrontata anche all'interno di altre opere dell'autore longobardo, come per esempio la *V.G.* Ciononostante, nel *Liber* essa sembra assumere un'importanza maggiore in quanto Arnolfo di Metz decide di conferire la benedizione paterna – e con essa le virtù della *miser cordia*, della *caritas* e della *pietas* che da san Clemente, inviato da san Pietro a Metz, erano state ereditate da tutti i vescovi di Metz – a colui che avrebbe donato le sue ricchezze ai *pauperes*, dimostrandosi dunque compassionevole e d'animo buono. Tale attenzione verso la pratica della *compassio* cristiana si può notare anche nella descrizione sia gli eredi spirituali di Arnolfo, come nel caso del vescovo Crodegango⁸⁶⁹, che in quella dei discendenti della sua stirpe tra i quali, come si è ampiamente argomentato, il mite Carlo Magno. Il fatto che quest'ultimo venisse rappresentato dai suoi intellettuali di corte come un sovrano clemente, misericordioso e caritatevole verso coloro che si trovano in una condizione di difficoltà (per esempio i poveri, le vedove e gli orfani) serviva a rafforzare ulteriormente la legittimità del suo potere in quanto la *iustitia* del buon re si esprime anche attraverso il prestare soccorso ai bisognosi e nell'essere compassionevole verso quest'ultimi. Il vescovo di Metz Angilramno, attraverso la penna di Paolo Diacono, offriva perciò un ulteriore motivo per giustificare l'avvento del potere dei Carolingi, i quali, a partire da san Clemente passando attraverso la figura di Arnolfo fino a giungere a Carlo Magno,

⁸⁶⁷ «Gentile con poveri e malati, consolatore degli afflitti, compassionevole verso le miserie di tutti, generoso nell'elemosina». Trad. mia.

⁸⁶⁸ ALCUINO DI YORK, *Epistula ad Carolum regem* (799) cit., p. 288.

⁸⁶⁹ «*Dei nutritor, orphanorum viduarumque non solum altor sed et clementissimus tutor [...]* Fuit siquidem beatus iste vir in eleemosynis largus, in caritate purissimus [...]. PAOLO DIACONO, *Liber*, p. 86, p. 88.

avevano ereditato quelle virtù necessarie per garantire la *iustitia* e la prosperità del regno. In ultima sintesi, nel *Liber* i vescovi di Metz – così come la discendenza di Arnolfo che avrebbe in seguito governato sul regno dei Franchi – incarnano un modello esemplare di condotta morale, emotiva e comportamentale che include una serie di pratiche volte a supportare, assistere e consolare coloro che si trovano in una condizione di sofferenza. Narrando la virtuosità dei vescovi di Metz, Angilramno rafforzava inoltre il legame tra la sede episcopale di Metz e la nuova dinastia dei re franchi che in quel luogo avrebbe potuto riconoscere le proprie radici non solo da un punto di vista familiare, ma anche morale-spirituale.⁸⁷⁰

⁸⁷⁰ Sulla volontà di rafforzare il ruolo di Metz nel regno dei Franchi da parte del vescovo Angilramno si veda: KEMPF, *Introduction*, in *Liber* cit., p. 21.

IV. Dolor, ira e vendetta

IV.1 L'*Historia Langobardorum*

Gli storici si sono a lungo interrogati su dove si trovasse Paolo Diacono quando scrisse l'*H.L.* Se nel corso della seconda metà del XX secolo la maggior parte dei commentatori riteneva che l'opera fu composta durante il periodo trascorso a Montecassino, alla fine degli anni Novanta Rosamond McKitterick ha invece ipotizzato che Paolo potrebbe averne iniziato la composizione già nel *regnum Francorum* oppure presso la corte pavese di Pipino (c. 777 – 810), unto *rex in Italiam* da papa Adriano I nel 781.⁸⁷¹ Tale collocazione geografica è stata messa in discussione già nel primo decennio degli anni Duemila⁸⁷² e le recenti analisi paleografiche di Flavia De Rubeis su alcuni manoscritti appartenenti al monastero di Montecassino – in particolare il codice Par. lat. 7530⁸⁷³ e il codice 2 di Cava de' Tirreni⁸⁷⁴ – hanno documentato che la più antica attestazione italo-meridionale dell'*H.L.* potrebbe essere riconducibile all'area cassinese. Quest'ultima, contenuta nell'inventario che compare nel manoscritto 2 di Cava a c. 69r⁸⁷⁵, è «talmente di alta datazione da corrispondere alla presenza di Paolo Diacono a Montecassino [i.e. fine VIII secolo, durante gli ultimi anni dell'abbazia di Teodemaro (777/778 – 796)]». ⁸⁷⁶ Se tale ipotesi si rivelasse corretta, Paolo avrebbe composto l'*H.L.* in Italia meridionale e non, come sostenuto dalla McKitterick, in un contesto franco-carolingio.

Per quanto concerne la datazione dell'opera, sebbene non sia possibile stabilire con assoluta certezza gli anni della sua composizione, sono stati proposti diversi intervalli temporali. Una considerevole parte della storiografia ha indicato come datazione probabile gli anni tra il ritorno di Paolo dal *regnum Francorum* e la sua morte (c. 799).⁸⁷⁷ McKitterick, pur affermando di non poter datare con precisione l'*H.L.*, ha proposto gli anni 781, 786 o 787.⁸⁷⁸ Germana Gandino ha suggerito un periodo di tempo compreso tra il 789 e il 796/799 in quanto nell'*H.L.* Paolo menziona la

⁸⁷¹ MCKITTERICK, *Paul the Deacon* cit., p. 334, p. 337. Sul cambio di nome da Carlomanno a Pipino e sull'unzione a re d'Italia di Pipino del 781 si veda: NELSON, *King and Emperor* cit., pp. 181-184.

⁸⁷² HARTMANN, *Vitam litteris ni emam* cit., pp. 87-88.

⁸⁷³ Paris, Bibliothèque Nationale de France, sec. VIII, II metà, Montecassino: CLA, V, n. 569.

⁸⁷⁴ Montecassino, Archivio dell'Abbazia, ms. Cas. 753, sec. VIII, II metà, Montecassino: E. A., LOWE, *Codices Latini antiquiores: A Paleographical Guide to Latin Manuscripts prior to the Ninth Century*, 11 voll., Oxford 1934-66 [=CLA], III, n. 381.

⁸⁷⁵ L. TRAUBE, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, Monaco 1910, p. 107.

⁸⁷⁶ F. DE RUBEIS, *Un diacono, un codice, una storia. La Historia Langobardorum a Montecassino alla fine dell'VIII secolo*, in *I Longobardi a Venezia: Scritti per Stefano Gasparri*, a cura di I. Barbiera, F. Borri, A. Paziienza, Turnhout 2020, pp. 121-126.

⁸⁷⁷ GOFFART, *The Narrators* cit., p. 329; 378.

⁸⁷⁸ MCKITTERICK, *Paolo Diacono e i Franchi* cit., p. 23.

distruzione dell'*Hring*⁸⁷⁹ durante la campagna di Carlo Magno contro gli Avari (796) e racconta di aver già composto i *Gesta Episcoporum Mettensium* e la *Vita Gregorii Magni*.⁸⁸⁰ Florian Hartmann ha invece sostenuto che lo scrittore longobardo lavorò all'*H.L.* sin dagli anni Settanta del VIII secolo, quando si trovava ancora a Benevento, per poi proseguirla dopo il suo ritorno in Italia.⁸⁸¹ Attualmente la datazione più condivisa è collocabile tra il c. 787 e il c. 799.⁸⁸²

1. Un'opera complessa e aperta a molteplici interpretazioni

La questione più spinosa sulla quale la storiografia si interroga tutt'oggi è quella relativa alla committenza dell'*H.L.* L'enorme difficoltà nel rispondere a tale quesito è dovuta anzitutto al fatto che, a differenza delle altre opere di Paolo, egli non indica esplicitamente i suoi committenti. Il fatto che nella prefazione del testo non vi sia alcuna dedica sarebbe per alcuni studiosi il segno che l'*H.L.* sia la continuazione dell'*H.R.*, all'interno della quale il diacono esplicita invece la sua committente, ovvero Adelperga.⁸⁸³ In mancanza di ulteriori prove, gli storici hanno cercato di individuare i destinatari dell'opera attraverso una serie d'indagini sui contenuti dell'*H.L.* e la sua diffusione manoscritta. In generale, è possibile individuare tre tesi principali: la prima presenta l'*H.L.* come un testo destinato a un pubblico carolingio; la seconda, al contrario, sostiene che essa fu scritta per la comunità longobarda di Benevento. Infine, la terza tesi si pone in una posizione intermedia e alternativa alle precedenti, sottolineando l'impossibilità di stabilire con assoluta certezza a chi fosse rivolta l'opera benché, come si chiarirà meglio nei prossimi paragrafi, si possano comunque individuare alcune caratteristiche del pubblico di Paolo.

Rosamond McKitterick rappresenta una delle principali sostenitrici dell'idea secondo cui Paolo Diacono scrisse l'*H.L.* per un pubblico carolingio e, più in particolare, per il re d'Italia Pipino. Tale argomentazione si basa anzitutto sulla diffusione dei primi manoscritti dell'*H.L.* che, secondo l'autrice, si sarebbero inizialmente concentrati in Italia settentrionale e successivamente al di là delle Alpi.⁸⁸⁴ Paolo potrebbe aver dunque composto l'opera presso la corte pavese di Pipino per far conoscere a quest'ultimo e al suo *entourage* franco-longobardo la storia e le tradizioni dei Longobardi con lo scopo di promuovere una pacifica convivenza tra i due popoli.⁸⁸⁵ Secondo questa prospettiva,

⁸⁷⁹ Sulla vicenda della distruzione del *Hring* si veda: W. POHL, *The Regia and the Hring: Barbarian Places of Power*, in *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, ed. by M. de Jong, F. Theuws, C. Van Rhijn, Leiden 2001, pp. 439-467.

⁸⁸⁰ GANDINO, *Attraversare le dominazioni* cit., p. 51.

⁸⁸¹ HARTMANN, *Vitam litteris ni emam* cit., p. 87.

⁸⁸² HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 109, n. 2.

⁸⁸³ HARTMANN, *Vitam litteris ni emam* cit., pp. 89-91. Su questo dibattito si veda Cap. V.2.

⁸⁸⁴ MCKITTERICK, *Paul the Deacon* cit., pp. 335-336; *Ibid. Paolo Diacono e i Franchi* cit., pp. 25-26.

⁸⁸⁵ «The Franks, just as much as the Lombards under Carolingian rule, needed instruction and persuasion of the essential rightness of the joining of the two kingdoms, the legitimacy of Carolingian rule and of the strength of Lombard identity.

l'*H.L.* assumeva un carattere informativo per il nuovo re d'Italia, ma soprattutto era volta a legittimare il potere carolingio insediatosi nel *regnum Langobardorum* nel 774. La tesi della McKitterick si contrappone direttamente a quella sostenuta da Walter Goffart, il quale ritiene invece che l'*H.L.* sia stata composta per il duca di Benevento Grimoaldo III (c. 763 – 603), salito al potere dopo la morte del padre Arechi (787).⁸⁸⁶ Goffart sostiene infatti che, considerati i rapporti di vicinanza e amicizia tra Paolo e i duchi beneventani (in particolare Adelperga), è molto probabile che lo scrittore longobardo abbia scritto l'*H.L.* per educare il giovane duca Grimoaldo III, per il quale egli rappresentava «the most learned Italian of the age» oltreché essere «an old family friend».⁸⁸⁷ Inoltre, secondo lo storico canadese, l'*H.L.* sarebbe stata concepita come seguito dell'*H.R.*, opera esplicitamente dedicata ai Longobardi di Benevento.⁸⁸⁸ L'idea di una committenza longobardo-beneventana è stata ripresa nel 2009 anche dallo storico tedesco Florian Hartmann. Se l'*H.L.* fosse infatti stata redatta per giustificare il dominio carolingio in Italia, essa avrebbe dovuto glorificare i Franchi a discapito dei Longobardi e, sul modello dei *Gesta episcoporum Mettensium*, menzionare almeno una volta la figura di Carlo Magno.⁸⁸⁹ Inoltre, se Paolo avesse composto l'*H.L.* per un pubblico carolingio sarebbe difficile giustificare il perché decise di redigerla a Montecassino (o a Benevento), luogo molto vicino alla corte beneventana – all'epoca di chiare tendenze anti-franche – e soprattutto ad Adelperga.⁸⁹⁰ La tesi della McKitterick è stata ulteriormente messa in discussione per quanto riguarda la circolazione dei primi manoscritti dell'*H.L.*, i quali, secondo la studiosa, sarebbero geograficamente collocabili soprattutto nell'Italia settentrionale e pressoché assenti nell'area centrale o meridionale della penisola. Nonostante la scarsità di copie, l'*H.L.* conobbe in realtà una grande fortuna in area beneventana e fu una delle fonti principali di una vivace tradizione storiografica che durò almeno fino al XII secolo.⁸⁹¹ Inoltre, come si è precedentemente ricordato, Flavia De Rubeis ha recentemente attestato la presenza di una prima possibile testimonianza (benché indiretta) italo-meridionale dell'*H.L.* nell'inventario del manoscritto 2 di Cava.⁸⁹²

Benché le argomentazioni della McKitterick siano state ampiamente criticate, ciò non ha portato all'affermazione univoca della tesi secondo cui l'*H.L.* sia stata redatta per un pubblico

There would be no credit or advantage to the Carolingians in oppressing the Lombards, in making them feel like a conquered people». Ibid. *Paul the Deacon* cit., pp. 338-339.

⁸⁸⁶ GOFFART, *The Narrators* cit., pp. 344-346.

⁸⁸⁷ Ibid. p. 346.

⁸⁸⁸ Ibid. p. 380.

⁸⁸⁹ HARTMANN, *Vitam litteris ni emam* cit., p. 90.

⁸⁹⁰ Ibid. pp. 92-93.

⁸⁹¹ POHL, *Paulus Diaconus und die 'Historia Langobardorum'* cit., pp. 395-396. Sulla circolazione dei manoscritti dell'*Historia* nell'Italia settentrionale e il *regnum Francorum* si veda: L. PANI, *La trasmissione dell'"Historia Langobardorum" di Paolo Diacono tra Italia e "Regnum Francorum" nel IX secolo*, in *Paolino d'Aquileia e il contributo italiano all'Europa carolingia: atti del Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Premariacco, 10 - 13 ottobre 2002*, a cura di P. Chiesa, Udine 2003, pp. 373-403. Ibid. *Aspetti della tradizione manoscritta dell'Historia Langobardorum*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore* cit., pp. 367-412.

⁸⁹² DE RUBEIS, *Un diacono, un codice* cit., pp. 121-126.

longobardo-beneventano e che essa debba essere letta in chiave anti-franca. Già a metà degli anni Novanta Walter Pohl aveva sottolineato come l'opera potesse essere interpretata come una realtà contraddittoria e frammentaria che non può di per sé essere esaminata e trattata in una prospettiva unitaria. Tale complessità si rispecchia anche nel modo di procedere dell'autore: Paolo interviene attivamente nel testo, prendendo le distanze da alcuni fatti accettati dalla tradizione a lui precedente – per esempio la *ridicula fabula* di Godan e Frea⁸⁹³ – e contemporaneamente confermando la veridicità di altri – come nel caso dell'effettiva esistenza della coppa ricavata dal cranio del padre di Rosmunda⁸⁹⁴ –; allo stesso modo le omissioni e le rielaborazioni testuali di Paolo Diacono possono essere interpretate quali scelte consapevoli e autonome volte a veicolare specifici messaggi che non sembrano mai perfettamente allinearsi ad alcuna ideologia.⁸⁹⁵ Infatti, sottolinea Pohl, Paolo «knew that wherever one belonged, right and wrong actions did make a difference, and this was what his writings sought to demonstrate».⁸⁹⁶ I giudizi positivi o negativi del diacono non rispondono infatti a un criterio basato sull'appartenenza a una specifica comunità (carolingia o longobardo-beneventana), ma piuttosto ogni personalità rappresentata nell'*H.L.* è valutata sulla base del proprio agire nel mondo. Secondo Pohl, l'*H.L.* offrirebbe inoltre dei modelli esemplari di comportamento sia per i chierici – fornendo loro delle linee guida utili per affrontare la violenza secolare –, sia per i signori e i magnati laici, esortandoli alla buona condotta e a un corretto esercizio del potere.⁸⁹⁷ Occorre infine notare che tali modelli comportamentali potevano includere anche le *performances* emotive, le quali possono essere ugualmente giudicate appropriate o inappropriate sulla base di differenti criteri, quali per esempio il genere o lo status sociale.

Considerata la complessità dell'*H.L.* e al tempo stesso l'impossibilità di stabilire con assoluta certezza a chi fosse destinata, in un recente articolo Lidia Capo ha proposto di «ammettere la probabilità che la scriva [i.e. l'*H.L.*] pensando sia all'ampio mondo carolingio, sia ai Beneventani».⁸⁹⁸ A simili conclusioni era giunto qualche anno prima anche Christopher Heath: «more than a work merely composed for a particular didactic or moral purpose, its later development shows that different audiences registered variant 'reception possibilities'».⁸⁹⁹ Senza un committente esplicito, l'opera potrebbe dunque rispecchiare «Paul's own perceptions and his interests better than his previous works more firmly anchored to a patron/client relationship».⁹⁰⁰ Entrambi gli studiosi sono inoltre concordi

⁸⁹³ PAOLO DIACONO, *H.L.* I, 8, p. 52.

⁸⁹⁴ *Ibid.* II, 28, pp. 87-88.

⁸⁹⁵ POHL, *Paulus Diaconus und die 'Historia Langobardorum'* cit., pp. 382-383.

⁸⁹⁶ *Ibid.* *Paul the Deacon* cit., p. 123.

⁸⁹⁷ POHL, *Paulus Diaconus und die 'Historia Langobardorum'* cit., p. 404.

⁸⁹⁸ L. CAPO, *Dimensione letteraria e ragioni storiografiche. Il caso dell'Historia Langobardorum*, in *I Longobardi a Venezia* cit., p. 66.

⁸⁹⁹ HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 115.

⁹⁰⁰ *Ibid.* p. 109.

nell'affermare che, se confrontato con altri autori coevi carolingi, il latino utilizzato da Paolo nell'*H.L.* è meno aulico e può perciò essere compreso da un pubblico sicuramente colto, ma allo stesso tempo molto più ampio rispetto alla stretta cerchia di intellettuali legati a Carlo Magno.⁹⁰¹ Già verso la fine del secolo XIX secolo l'editore Waitz aveva constatato tale peculiarità, notando nei primi manoscritti una «Auffallende Orthographie und grammatische Uncorrectheit» che poteva suggerire l'influenza della lingua colloquiale nel testo.⁹⁰² Considerate l'abilità letteraria di Paolo e la sua profonda conoscenza del latino classico, l'utilizzo di un registro meno elevato non può che essere interpretato come una scelta meditata da parte dell'autore, che intenzionalmente avrebbe voluto rivolgersi a un pubblico più ampio anziché a un ristretto circolo di intellettuali a cui egli dedicava eleganti poesie, epitomi o poemi didattici.⁹⁰³ Altrettanto improbabile, secondo l'opinione di Heath, è che il lavoro potesse essere rivolto unicamente alla ristretta cerchia aristocratica che gravitava attorno alla corte carolingia o a quella longobardo-beneventana.⁹⁰⁴ Infatti, leggendo l'*H.L.* «one does not discover that Paul is either pro-Lombard or pro-Frank per se, but instead that he has a rich and varied response to the experiences and ideas that he encountered. [...] [i.e. the *H.L.*] reveals a sense of his personality and his own responses to events and individuals».⁹⁰⁵ In ultima analisi, raccontando il lungo percorso della *gens Langobardorum*, Paolo da un lato sembrerebbe rivolgersi ai Beneventani, i quali si auto-rappresentano e si auto-rappresenteranno sempre come i legittimi eredi del patrimonio storico e culturale dei Longobardi. Dall'altro lato, egli non sembrerebbe estromettere dal suo potenziale pubblico la controparte carolingia, in quanto l'*H.L.* difficilmente può essere classificata come un'opera anti-franca che incoraggia i vinti alla ribellione contro i Carolingi in Italia. Infatti, Paolo partecipò attivamente al vasto programma culturale promosso da Carlo Magno, riconoscendone al contempo il ruolo di primo piano all'interno del panorama politico dell'epoca. Perciò l'*H.L.* non può essere considerata come un mero prodotto della propaganda carolingia al pari delle *Gesta episcoporum Mettensium*, ma piuttosto il frutto di una lunga riflessione personale sul passato e sul presente maturata in Paolo nel corso delle esperienze in Italia e oltralpe. Se in alcune circostanze egli sembra manifestare una certa nostalgia per il regno caduto, non pare tuttavia essere totalmente riluttante ad accettare il dominio franco in Italia.⁹⁰⁶

⁹⁰¹ CAPO, *Dimensione letteraria* cit., p. 65; HEATH, *The Narrative Words* cit., p. 113. Nella sua introduzione all'*Historia* Lidia Capo ha notato inoltre che «il latino di Paolo è colto, ma accoglie un gran numero di vocaboli e anche di costrutti post-classici, già entrati nell'uso letterario grazie agli autori cristiani, e quindi non volgari, specchio però di una lunga e ancora aperta evoluzione della lingua, e non di un modello statico». CAPO, *Introduzione*, in *Storia dei Longobardi* cit., p. xx.

⁹⁰² G. WAITZ, *Über die handschriftliche Überlieferung und die Sprache der Historia Langobardorum des Paulus*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde» vol. 1 (1876) p. 559.

⁹⁰³ POHL, *Paulus Diaconus und die 'Historia Langobardorum'* cit., pp. 389-390.

⁹⁰⁴ HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 113.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 256.

⁹⁰⁶ Per ulteriori approfondimenti sul pubblico di Paolo Diacono in relazione al vocabolario emotivo si veda: Conclusione, paragrafo 4.

2. La struttura dell'opera

Suddivisa in sei libri, l'opera narra la storia della *gens Langobardorum* dalla sua origine mitica nelle terre del Nord al regno di re Liutprando (712 – 744). Ciascun libro è suddiviso internamente in sottosezioni che si differenziano in base all'argomento trattato, sebbene Paolo utilizzi frequentemente dei riferimenti incrociati o dei dispositivi autoriali – cenni a eventi o a individui di cui si era narrato in precedenza, dichiarazioni su ciò che sarà trattato o meno nelle sezioni successive, riferimenti al testo inteso come un insieme coerente – per connetterli tra loro.⁹⁰⁷ Protagonisti indiscussi dell'*H.L.* sono certamente i Longobardi, ai quali il diacono dedica più della metà dell'opera.⁹⁰⁸ Ciononostante egli colloca la storia della sua *gens* all'interno di un contesto più ampio che include anche altri attori del bacino Mediterraneo, come per esempio l'impero d'Oriente, il papato o il regno dei Franchi. Benché lo scopo principale di Paolo Diacono sia quello di ripercorrere le vicende dei Longobardi, talvolta anche attraverso l'incontro e/o lo scontro con le altre realtà politiche dell'epoca, il testo presenta una molteplicità di fili narrativi che danno prova della grande varietà di soggetti e temi affrontati dall'autore. Altrettanto vari sono i materiali utilizzati nella compilazione dell'*H.L.* – *excursus* geografici ed etnografici, aneddoti personali, genealogie, riproduzioni di epistole, epitaffi, poesie, riferimenti a fenomeni e catastrofi naturali, accenni di carattere medico –, i quali sono organizzati in modo coerente nello sforzo di narrare una storia più ricca e ampia, che non si riduca cioè ad una mera sequenza cronologica di fatti storici.

Come accennato in precedenza, l'*H.L.* termina al sesto libro con il regno di Liutprando, omettendo perciò qualsiasi riferimento al passato più recente. Nella sua *Historia Langobardorum Beneventanorum*, Erchemperto, cronista longobardo vissuto nel IX secolo, afferma che Paolo concluse l'*H.L.* con il 774, evitando intenzionalmente di parlare degli ultimi trent'anni di regno e soprattutto della sua fine.⁹⁰⁹ Il compito di Erchemperto è quello di allinearsi all'eredità dello storico

⁹⁰⁷ Goffart ha infatti notato come Paolo sembri voler spesso “creare dei ponti” tra i differenti libri dell'*H.L.* GOFFART, *The Narrators* cit., p. 379. Sui dispositivi autoriali utilizzati da Paolo si veda l'analisi in HEATH, *The Narrative Worlds* cit., pp. 124-127.

⁹⁰⁸ «A rough calculation using both chapter totals and subject matter on the grid shows that 54% of the work is devoted to the Lombards alone». Ibid., p. 124.

⁹⁰⁹ «*Langobardorum seriem, egressum situmque regni, hoc est originem eorum, vel quomodo de Scandanavia insula egressi ad Pannoniam, iterum a Pannonia Italiam transmigraverint regnumque susceperint, Paulus, vir valde peritus, compendiosa licet brevitate set prudenti composuit ratione, extendens nichilominus a Gammara et duobus liberis eius ystoriā Ratchis pene usque regnum. In his autem non frustra exclusit aetas loquendi, quoniam in eis Langobardorum desiit regnum; mos etenim hystoriographi doctoris est, maxime de sua stirpe disputantis, ea tantummodo retexere quae ad laudis cumulum pertinere noscuntur. Ultimo autem compulsus a compluribus ego Erchempert quasi ab ortu praecipueque ab Adelgiso, insigni sagacique virum, ystoriolam condere Langobardorum Beneventum degentium, de quibus quia his diebus nil dignum ac laudabile repperitur quod veraci valeat stilo exarari, idcirco non regimen eorum set excidium, non felicitatem set miseriam, non triumphum set perniciem, non quemamodum profecerint set qualiter defecerint, non quomodo alios superaverint set quomodo superati ab aliis ac devicti fuerint, ex intimo corde ducens alta suspiria, ad posteritatis exemplum succincto licet et inertī prosequare calamo. Hac quoque flagitatione devictus, non tantum ea quae oculis, set magis quae auribus ausi narrare me fateor, imitans ex parte dumtaxat Marci Lucaeque*

longobardo, raccontando una *historiola* che narri non della felicità e della grandezza dei Longobardi, ma piuttosto della loro miseria e di come il loro regno fu sopraffatto e conquistato. Una storia, dunque, che narri delle inquietudini del presente piuttosto che del glorioso passato longobardo. È anche interessante notare che Erchemperto, circa Ottant'anni dopo la scomparsa dello storico longobardo, avesse considerato l'*H.L.* come un'opera chiusa. Tuttavia, ciò non significa necessariamente che Paolo avesse pensato l'opera in questo modo. In effetti, se fino agli anni Settanta molti studiosi ritenevano che le intenzioni dell'autore longobardo sarebbero state sin dall'inizio quelle di scrivere solamente sei libri⁹¹⁰, a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta si è affermata l'idea che l'*H.L.* sarebbe dovuta proseguire per almeno altri due libri e che la sua redazione fosse stata interrotta involontariamente a causa della morte dell'autore. Walter Goffart ha infatti notato che, a differenza delle opere a carattere storico scritte in precedenza, nell'*H.L.* Paolo non segnala chiaramente la conclusione. Nel sesto libro, al contrario, egli dichiara di voler raccontare successivamente il miracolo di un certo Pietro di Pavia⁹¹¹, promessa che però non riuscì a mantenere, probabilmente perché morì prima di poter revisionare o ritornare sul testo.⁹¹² Tuttavia, sebbene l'*H.L.* fu probabilmente interrotta a causa della scomparsa di Paolo, essa non risulta essere un'opera frammentaria e incompleta nella sua costruzione complessiva.⁹¹³

3. L'*Historia Langobardorum* e le sue fonti

Secondo Lidia Capo, nel trattare il passato “barbarico” della propria *gens*, Paolo avrebbe tentato di scrivere una «Barbarische Geschichte, die immer schon über die Barbarei hinauswies»⁹¹⁴ che si inseriva nella tradizione storiografica multiforme che era erede di quella latina, ma che al contempo preservava i caratteri autonomi e peculiari dell'esperienza storica e culturale dei Longobardi.⁹¹⁵ L'*H.L.* sarebbe nata dunque dall'integrazione tra il patrimonio culturale antico e quello longobardo. Per verificare questa ipotesi, nel 2017 Christopher Heath ha elaborato una tabella – benché parziale – contenente tutte le possibili citazioni testuali che l'autore inserì nell'*H.L.*⁹¹⁶ Tali riferimenti vennero

evangelistarum praeconiis, qui auditus potius quam visus evangelia descripserunt». ERCHEMPERTO, *Historia Langobardorum Beneventanorum*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, 1, a cura di G. H. Pertz, G. Waitz, Hannover 1878, pp. 234-235.

⁹¹⁰ Si veda per esempio l'opinione di Waitz in: WAITZ, *Pauli historia* cit., p. 25. Si veda anche: G. VINAY, *Alto medioevo latino: conversazioni e no*, Napoli 1978, p. 127.

⁹¹¹ PAOLO DIACONO, *H.L.* VI, 58 cit., pp. 185-187. Tale Pietro, «*quia regis [Liutprandi] erat consanguineus*», era stato esiliato a Spoleto da re Ariperto. Successivamente gli fu preannunciato dal martire Savino che egli sarebbe stato vescovo a Ticino.

⁹¹² GOFFART, *The Narrators* cit., p. 344.

⁹¹³ HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 125-127.

⁹¹⁴ POHL, *Paulus Diaconus und die 'Historia Langobardorum* cit., p. 404.

⁹¹⁵ Su tale tematica si veda l'interessante saggio di L. CAPO, *Paolo Diacono e il mondo franco: l'incontro di due esperienze storiografiche*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore* cit., pp. 39-74.

⁹¹⁶ La tabella completa si trova in HEATH, *The Narrative Worlds* cit., pp. 128-129.

tratti da venti fonti diverse, le quali possono essere suddivise in sette tipologie: fonti religiose/patristiche, opere classiche di genere etnografico, testi normativi, opere storiche, epigrafi e fonti della tradizione orale e/o locale e, infine, poesie.⁹¹⁷ Nel testo dell'*H.L.* si nota anzitutto la presenza degli autori classici latini (soprattutto nei primi libri)⁹¹⁸, ma altrettanto numerosi sono i testi di area longobarda, tra i quali si segnala in particolare *l'Origo gentis Langobardorum*, *l'Historiola* di Secondo di Trento e *l'Edictum Rothari*.⁹¹⁹ Secondo Lidia Capo, circa la metà del materiale che Paolo utilizzò per redigere la sua opera deriverebbe da fonti orali (per lo più della tradizione longobarda), che egli «trasforma completamente dal punto di vista letterario, ma che restano però riconoscibili nei loro contenuti e perciò preziose».⁹²⁰ Nell'*H.L.* non vi sono solo riferimenti a opere della tradizione antica e/o longobarda: compaiono anche testi riconducibili a tradizioni differenti, come per esempio il *Chronicon* e *l'H.E.* di Beda, i *D.L.H.* di Gregorio di Tours e, probabilmente, il *Chronicon* di Fredegario e le sue continuazioni. Quasi certamente tali opere furono lette da Paolo durante il suo soggiorno oltralpe, ma non è chiaro se nella compilazione dell'*H.L.* egli le abbia avute a disposizione o se abbia fatto affidamento alla sua memoria.⁹²¹ Oltre a tale materiale, tra le altre fonti principali dell'*H.L.* è possibile annoverare il *Liber Pontificalis*, i *Dialogi* e le epistole di Gregorio Magno. Infine, è opportuno ricordare che nel testo sono presenti delle informazioni tratte dall'esperienza stessa dell'autore. Per esempio, egli racconta di aver visto personalmente la coppa ricavata dal cranio di Cunimondo un giorno di festa in mano a re Ratchis (*H.L.* II, 28).

Sebbene secondo alcuni il modello di riferimento fondamentale di Paolo nel compilare l'*H.L.* sarebbe probabilmente *l'Origo gentis Langobardorum*⁹²², egli propose una narrazione storica più ampia, che includeva l'intero bacino del Mediterraneo. Una storia, dunque, certamente longobarda, ma che non si limita a narrare le vicende dei soli Longobardi. Essa esplora infatti «le tensioni fra Longobardi e Bizantini, Longobardi e Franchi, Longobardi e papi, regno e duchi, pagani e cristiani, chiesa cattolica e ariana [...] così, Paolo arriva a una rappresentazione molto equilibrata, specifica, idiosincratia della storia».⁹²³ In conclusione, l'*H.L.* rappresenterebbe non tanto un susseguirsi di

⁹¹⁷ Ibid. p. 130.

⁹¹⁸ Tra le opere e gli autori latini citati più frequentemente si segnalano: Giordane, Giustino, le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, Procopio di Cesarea, la *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio e Paolo Orosio.

⁹¹⁹ Walter Pohl ha ricondotto l'elaborazione dell'*Historiola* all'ambiente di corte della regina longobarda di origine bavarese Teodolinda (c. 570 – 627), mentre la versione scritta dell'*Origo* sembrerebbe essere connessa alla figlia della sovrana, Gundeperga (c. 591 – 652). Secondo Pohl ambedue le regine longobarde furono promotrici di una vivace attività storiografica nel tentativo di legittimare sé stesse e la loro dinastia. POHL, *Paolo Diacono e la costruzione dell'identità longobarda* cit., pp. 413-26. Su tali testi si veda anche: S. M. CINGOLANI, *Le Storie dei Longobardi. Dall'Origine a Paolo Diacono*, Roma 1995.

⁹²⁰ CAPO, *Paolo Diacono e il problema della cultura* cit., p. 264.

⁹²¹ MCKITTERICK, *Paul the Deacon* cit., p. 334.

⁹²² CAPO, *Dimensione letteraria* cit., p. 65.

⁹²³ POHL, *Paolo Diacono e la costruzione dell'identità longobarda* cit., p. 423.

gesta di re e di duchi longobardi, ma piuttosto «un percorso culturale e sociale concreto e comprensibile [...]» in quanto tali resoconti «non danno soltanto notizie di fatti, ma mettono in campo sentimenti, idee, valori sociali». ⁹²⁴

IV.2 Emozioni, Onore e Vendetta nell'*Historia Langobardorum*

All'interno del panorama narrativo altomedievale, l'*H.L.* contiene una serie di episodi drammatici e densi di *pathos* nei quali emerge frequentemente il tema della preservazione dell'onore e dell'esercizio della vendetta. Nonostante tali tematiche siano state indagate attraverso differenti punti di vista e approcci, solo nell'ultimo ventennio gli storici hanno iniziato a valorizzarne gli aspetti emotivi. Gli studi condotti sinora hanno dimostrato che gli stati affettivi che accompagnano la vendetta non sono identici per ogni società umana a prescindere dallo spazio, dal tempo e dalla cultura di appartenenza. ⁹²⁵ Al contrario, la loro rappresentazione, manifestazione e percezione è fortemente condizionata dai modi di esprimere, valutare e categorizzare le emozioni da parte di una specifica comunità emotiva. Sulla scia di queste considerazioni, la Rosenwein ha inoltre notato che la vendetta e le emozioni connesse a essa non devono essere più interpretate attraverso la lente del paradigma elisiano che le definisce come semplici manifestazioni impulsive, incontrollabili e contrarie alla ragione. ⁹²⁶ Infatti, nel presunto “medioevo infantile” di Elias – e prima di lui Huizinga –, la preservazione dell'onore e il desiderio di vendetta, talvolta accompagnato da incontrollabili scoppi d'ira che spingeva le famiglie a intraprendere sanguinose faide, erano assolutamente predominanti. Solamente con l'affermazione dell'epoca moderna e i suoi apparati di potere centralizzati tali cruenti contrasti tra privati vennero progressivamente ridotti e canalizzati. Come è già stato ampiamente argomentato in precedenza, gli storici delle emozioni si sono impegnati a contrastare l'idea che le emozioni in epoca medievale fossero delle forze primordiali irrazionali, istintive e irrefrenabili. Ciò si applica anche alle passioni che accompagnano la vendetta, la quale non deve essere intesa come un mero gesto impulsivo e irragionevole causato da una o più passioni violente che il soggetto non sarebbe in grado di reprimere. Come infatti si cercherà di dimostrare in questo capitolo, se apparentemente il *dolor*, il quale rappresenta una specifica forma di dolore percepito dalla persona offesa, e le altre emozioni che Paolo Diacono descrive in relazione agli episodi di vendetta nell'*H.L.*

⁹²⁴ CAPO, *Dimensione letteraria* cit., pp. 66-67.

⁹²⁵ Tra i contributi più recenti si vedano: B. ROSENWEIN, *Les émotions de la vengeance*, in *La vengeance: 400 - 1200 ; [les textes recueillis dans cet ouvrage forment les actes du Colloque La Vengeance: 400 - 1200 réuni à Rome les 18, 19 et 20 septembre 2003]*, a cura di D. Barthélemy, F. Bougard, R. Le Jan, Roma 2006, pp. 237-257; P. R. HYAMS, S. A. THROOP, *Vengeance in the Middle Ages: Emotion, Religion and Feud*, Farnham: Ashgate 2010; S. A. THROOP, *Crusading as an Act of Vengeance, 1095–1216*, Farnham: Ashgate 2011; K. GILBERT, S. D. WHITE, *Emotion, Violence, Vengeance and Law in the Middle Ages: Essays in Honour of William Ian Miller*, Leiden-Boston 2018.

⁹²⁶ ROSENWEIN, *Les émotions de la vengeance*, cit., pp. 239-240.

potrebbero essere facilmente interpretate attraverso la lente del paradigma elisiano, un'analisi più accurata rivela invece come tali emozioni rispondano a delle logiche specifiche e siano tutt'altro che manifestazioni irrazionali e impulsive.

Prima analizzare in modo più puntuale le emozioni (e più in particolare il *dolor*) nei contesti in cui un personaggio nell'*H.L.* mette in atto una vendetta occorre brevemente ricostruire, a partire dal testo stesso, come Paolo rappresenti la vendetta e come quest'ultima sia direttamente collegata al tema della preservazione dell'onore aristocratico. Anzitutto, all'interno dell'*H.L.* lo storico longobardardo descrive i re, i loro parenti e i duchi longobardi in una costante competizione per accrescere o difendere l'onore personale e/o della propria famiglia. Tale sistema, fondato essenzialmente su scambi di violenza e una fortissima tensione agonistica legata all'onore⁹²⁷, richiedeva che il soggetto dovesse costantemente affermare e proteggere il proprio sé e le sue estensioni, ossia le persone e i beni sotto la sua tutela e autorità. Paolo fornisce un esempio emblematico per comprendere meglio come la preservazione dell'onore risulti essere una questione di così fondamentale importanza da avere, se spinta ai suoi estremi, esiti catastrofici. In *H.L.* VI, 24 l'autore racconta che il duca del Friuli Ferdulfo provocò gli Slavi perché voleva dimostrare il suo coraggio in battaglia contro di essi, ma quest'ultimi resistettero e cominciarono a saccheggiare le sue terre. Lo *schuldhais* Argait (una sorta di ufficiale ducale a capo di una distrettuazione minore), dopo aver fallito nell'impresa di inseguire alcuni banditi Slavi che stavano depredando le greggi dei contadini del luogo, fu raggiunto da Ferdulfo il quale, venuto a sapere che il suo sottoposto non era riuscito a catturare i ladri e che perciò erano fuggiti, «*indignans ita locutus est: "Quando tu aliquid fortiter facere poteris, qui Argait ab arga nomen deductum habes?"*».⁹²⁸ Ferdulfo rivolge un insulto pesantissimo al suo *schuldhais*, in quanto la parola *arga* significa vile, vigliacco. È assai probabile che Paolo utilizzò tale parola nell'accezione evocata all'interno di uno dei capitoli dell'Editto di Rotari, nel quale si stabilisce che se un uomo, preso dal furore, accusa un altro di essere un *arga* dovrà pagare 20 solidi come compensazione all'offeso.⁹²⁹ L'accusa di vigliaccheria era infatti percepita come estremamente infamante all'interno di una società e cultura fondata essenzialmente sull'importanza della guerra e il valore in battaglia. Commettendo l'episodio, Ross Balzaretti ha suggerito che Paolo potrebbe aver utilizzato la parola *arga* in un'accezione ulteriormente negativa:

⁹²⁷ Per un approfondimento sul senso dell'onore nella società longobarda si veda: S. GASPARRI, *L'economia del dono. Scambio e competizione nell'Italia longobarda dell'VIII secolo*, in *Historiae. Scritti per Gherardo Ortalli*, a cura di C. Azzara, E. Orlando, M. Pozza, A. Rizzi, Venezia 2013, pp. 34-48.

⁹²⁸ PAOLO DIACONO, *H.L.* VI, 24, p. 173. «Fuori di sé, lo apostrofò in questa maniera: "E quando mai potevi fare qualcosa di buono tu, che sei Argait di nome e di fatto?». Trad. in *Ibid.*, *Storia dei Longobardi*. VI, 24, p. 326.

⁹²⁹ Editto di Rotari art. 381: «*Si quis alium "arga" per furorem clamaverit et negare non potuerit et dixerit, quod per furorem dixisset, tunc iuratus dicat, quod cum arga non cognovisset; postea conponat pro ipso iniurioso verbo solidos duodecim. Et si perseveraverit, convincat per pugnam, si potuerit, aut certe conponat, ut supra*». Latino e trad. italiana in C. AZZARA, S. GASPARRI, *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Roma 2005, p. 134.

tale termine, infatti, è strettamente connesso all'aggettivo *argr* che in antico norreno significa sessualmente passivo, una condizione senza dubbio estremamente vergognosa per un uomo.⁹³⁰ Lo *schuldhais* reagì alla calunnia con fortissima *ira*, annunciando al duca che prima di morire gli altri avrebbero dovuto sapere chi dei due fosse stato il più *arga*. Il riferimento a questi *alius* sembra alludere al fatto che per attestare la propria virilità si dovesse ricevere l'approvazione da parte di un pubblico che, in questo caso specifico, è quello del gruppo dei guerrieri. L'occasione di scontro si presentò pochi giorni dopo: Argait sfidò Ferdulfo a compiere un'azione militare suicida contro un campo degli Slavi arroccato su un monte. Argait cominciò a salire sul rilievo direttamente per la strada più imperbia e il duca, Considerando una grave vergogna (*opprobrium*) se non avesse raggiunto anche lui gli Slavi per lo stesso percorso impervio, seguì lo stesso percorso. I guerrieri del duca, a loro volta, considerando indegno (*turpe*) non seguire il proprio signore, lo raggiunsero senza esitare. Gli Slavi, notando l'assoluta insensatezza di quella strategia d'attacco, si limitarono a respingere l'assalto gettando pietre contro i nobili friuliani, che morirono in gran numero insieme al loro duca e lo sfidante di quest'ultimo. Tra i Longobardi solo il guerriero Munichì (futuro padre di due duchi) agì *fortiter* e *viriliter* poiché, pur con le mani legate, riuscì a uccidere uno slavo rubandogli la lancia e successivamente a fuggire gettandosi giù per la discesa. In questo caso specifico la fuga dalla battaglia non sembra essere percepita da Paolo come un atto vergognoso, ma piuttosto come un attento calcolo da parte di un guerriero valoroso che, dopo aver comunque seguito il suo signore in combattimento, comprende l'assoluta insensatezza della strategia d'attacco e decide di mettersi in salvo per non morire invano. Il commento finale da parte dello storico longobardo sull'intera vicenda non può che essere negativo: «*tantique ibi viri fortes per contentionis malum et improvidentiam debellati sunt, quanti possent per unam concordiam et salubre consilium multa milia sternere aemulorum*».⁹³¹

All'interno della società longobarda rappresentata da Paolo esistevano diverse modalità per ledere o disintegrare completamente l'*honor* altrui – dall'insulto verbale all'offesa pubblica, dalla lesione fisica all'omicidio di un parente, dalla privazione dei propri beni all'accusa di miscondotta sessuale – e di fronte a tali minacce la reazione violenta della parte offesa era assolutamente necessaria per non sprofondare nell'infamia. È importante sottolineare che questa dinamica sociale, basata sull'offesa-reazione, coinvolge quasi esclusivamente persone di status sociale elevato. Ogni volta che il loro ego viene minacciato, esse tendono a seguire un pattern comportamentale standardizzato, che

⁹³⁰ «What is more interesting is that Paul was able to use this word as though his readers would understand what was meant and that he may have understood it to mean that Argait was something akin to homosexual, although I would certainly not go as far as some have in saying that *arga* did mean “homosexual” given the many problems with this identity in the medieval period». R. BALZARETTI, *Sexuality in Late Lombard Italy, c. 700–c. 800 AD*, in *Medieval Sexuality. A Case Book*, ed. by A. Harper, C. Proctor, New York 2008, p. 17.

⁹³¹ PAOLO DIACONO, *H.L.* VI, 24, p. 173. «E lì tanti uomini forti furono vinti per la maledizione della discordia e per l'imprevidenza, quanti avrebbero potuto, con una volontà concorde e un piano assennato, abbattere molte migliaia di nemici». Trad. in *Ibid. Storia dei Longobardi*. VI, 24, p. 328.

generalmente include una reazione violenta all'offesa ricevuta (guerre tra le parti⁹³², omicidi⁹³³, tentati omicidi⁹³⁴ e insulti verbali⁹³⁵) al fine di ripristinare il loro onore.

Come notato da Jon Sutherland, gli atti vendicativi narrati da Paolo Diacono nell'*H.L.* possono essere difficilmente ricondotti alla dinamica della faida, ma piuttosto a procedure informali che venivano messa in atto dalla parte lesa in contesti specifici e a seconda dei crimini coinvolti (omicidio, tradimento, disonore).⁹³⁶ Secondo la tesi di Sutherland, Paolo ricavò il suo concetto di vendetta in parte dalla tradizione romana e in parte da quella germanica, coinvolgendo due aspetti complementari: il primo è quello della punizione per l'offesa arrecata ingiustamente, mentre il secondo è la rimozione del disonore e della vergogna dalla parte lesa. Solo quest'ultima era direttamente responsabili della vendetta, che era un affare essenzialmente privato e che inoltre non sembra essere rappresentato attraverso procedure formali e ritualizzate. Effettivamente è difficile stabilire con assoluta certezza se Paolo si riferisca chiaramente alla faida quando parla della continua catena di uccisioni e vendette tra i Longobardi e i Gepidi nel primo libro dell'*H.L.* Tuttavia è innegabile che, nonostante lo storico longobardo conoscesse l'Editto di Rotari⁹³⁷, egli non descrive mai una vicenda che riproponga perfettamente o solo parzialmente le procedure formali della faida previste dall'art. 143.⁹³⁸ Ciò nonostante, in altre occasioni che coinvolgono l'onore personale e familiare, Paolo non sembra essere restio a riferirsi alle leggi di Rotari nel descrivere le procedure del

⁹³² PAOLO DIACONO, *H.L.* I, 17, p. 56; I, 20, pp. 57-59; I, 24, p. 61; I, 27, p. 69; III, 7, p. 95; III, 18, p. 101; V, 26, p. 153; VI, 45, p. 180.

⁹³³ *Ibid.*, I, 20, pp. 57-59; II, 28, p. 87-88; II, 30, p. 90.

⁹³⁴ *Ibid.*, I, 24, p. 61; VI, 51, p. 182.

⁹³⁵ *Ibid.*, I, 20, pp. 57-59; I, 24, p. 61.

⁹³⁶ «No incident of vengeance suggests the formal procedures that marked the methods of other German societies. Hence, if protracted, formal blood feud was the only legitimate redress of wrongs in Lombard-Germanic custom, then there is no incidence of legal action recorded by Paul the Deacon. Paul recorded acts of revenge, not feuds, and revenge appears to be his notion of legal remedy [...] Paul's lack of concern for the formal elements of procedure indicates that one could act without the trappings of blood feud». J. SUTHERLAND, *The Idea of Revenge in Lombard Society in the Eighth and Tenth Centuries: The Cases of Paul the Deacon and Liudprand of Cremona*, in «Speculum» Vol. 50, No. 3 (1975), p. 396, pp. 398-399.

⁹³⁷ Egli nomina l'Editto in *H.L.* I, 21: «*relegat prologum edicti, quem rex Rothari de Langobardorum legibus composuit, et pene in omnibus hoc codicibus, sicut nos in hac historiola inseruimus, scriptum repperiet*».

⁹³⁸ Editto di Rotari art. 143: «*De eo, qui post accepta compositione se vindicaverit. Si homo occisus fuerit liber aut servus et pro homicidio ipso compositio facta fuerit et pro ampotandam inimicitia sacramenta prestita: et postea contegerit, ut ille, qui compositionem accepit, se vindicandi causam occiderit hominem de parte, de qua compositionem accepit: iubemus, ut in dublum reddat ipsam compositionem iterum parentibus aut domino servi. Simili modo de plagas aut feritas: qui post compositionem acceptam se vindicare temptaverit, in dublum, quod accepit, restituat; excepto si hominem occiderit: componatur ut supra*». Latino e traduzione italiana in AZZARA, GASPARRI, *Le leggi dei Longobardi* cit., pp. 38-40.

duello giudiziario⁹³⁹ previste in caso di accusa di fornicazione.⁹⁴⁰ In relazione al tema della vendetta, si può perciò affermare che, in generale, lo storico longobardo non riproduce perfettamente le procedure della faida come codificate da Rotari, benché conoscesse tale testo legislativo e lo utilizzasse come modello di riferimento per la risoluzione di controversie di natura differente. Nell'*H.L.* la parte offesa sembra vendicare i propri torti individuali (o commessi contro i propri parenti, amici o protetti) generalmente con l'uccisione o altre forme di risoluzione che implicano il ricorso della violenza. Occorre infine notare che, nonostante il fatto che Paolo si fosse formato come chierico presso la corte di Pavia e che con ogni probabilità avesse vissuto come monaco nel monastero di Montecassino, nelle vicende dell'*H.L.* che descrivono atti di vendetta difficilmente la giustizia divina svolge un ruolo fondamentale. L'intervento divino è menzionato assai raramente e, di conseguenza, «no systematic concept of divine justice was applied to the revenge theory».⁹⁴¹

Ma quale ruolo hanno le emozioni nei contesti di vendetta rappresentati nell'*H.L.*? Sfortunatamente Paolo non menziona sistematicamente la loro presenza in ogni scena in cui un personaggio mette in atto una vendetta. Tuttavia, egli fornisce sufficienti indizi per esaminare quale fosse il repertorio emotivo legato a tale atto. In relazione alla vendetta, lo stato emotivo più frequentemente citato dall'autore longobardo è il *dolor*⁹⁴², sul quale, pur non escludendo del tutto le altre emozioni, si concentra il presente capitolo. Che significato e che ruolo ha il *dolor* nella dinamica della vendetta? Quale tipologia di dolore rappresenta? Per rispondere a tali quesiti, il *dolor* dovrà anzitutto essere analizzato attraverso la sua lettura "in situazione" e, successivamente, ne verrà ricostruito lo *script* emotivo.⁹⁴³

1. Il dolor di Rosmunda, Rometruda, Rodolfo e Astolfo

⁹³⁹ Editto di Rotari art. 198: «*De crimen in puella iniectum, qui in alterius mundium est. Si quis puellam aut mulierem liberam, qui in alterius mundium est fomecariam aut histrigam clamaverit et pulsatus penitens manifestaverit, per furorem dixissit, tunc praeveat sacramentum cum duodecim sacramentalis suol, quod per furorem ipso nefando crimen dixissit, nam non de certa causa cognovissit [...] Nam si perseveraverit et dixerit, se posse probare, tunc per camphionem causa ipsa, id est per pugnam, ad dei iudicium decernatur. Et si provatum fuerit, illa sit culpabilis, sicut in hoc edictum legitur. Et si ille, qui crimen misit, provare non potuerit wergild ipsius mulieris secundum nationem suam componere compellatur*». Latino e traduzione italiana in AZZARA, GASPARRI, *Le leggi dei Longobardi* cit., pp. 56-57.

⁹⁴⁰ In *H.L.* IV, 47 l'autore racconta che la moglie del re longobardo Rodoaldo di nome Gundiperga fu accusata davanti al marito di adulterio e il suo servo Carello ottenne il permesso dal re di combattere un duello contro l'uomo che l'aveva accusata con lo scopo di provare l'innocenza della donna. Carello e l'accusatore si affrontarono in singolar tenzone, il quale fu vinto dal servo di Gundiperga di fronte agli occhi di tutto il popolo. Dopo di ciò, «*Regina [...] ad dignitatem pristinam rediit*». PAOLO DIACONO, *H.L.* IV, 47, p. 136.

⁹⁴¹ SUTHERLAND, *The Idea of Revenge* cit. p. 394.

⁹⁴² Nella *H.L.*, *dolor* è l'emozione più frequentemente collegata alla vendetta (cinque volte), seguita da *ira* (tre volte), *confusio* (due volte) e *indignatio* (due volte). Sono presenti anche i termini *verecundia* (una volta), *dedecus* (una volta) e *ingemescere* (una volta).

⁹⁴³ Per approfondimenti si veda sezione metodologica.

Nella *H.L.*, il *dolor*⁹⁴⁴ è un'emozione polivalente, la quale può assumere diverse sfumature a seconda del contesto e della situazione in cui è manifestata. *Dolor* – e la sua forma verbale *dolere* – può indicare lutto⁹⁴⁵, dolore fisico⁹⁴⁶ e, infine, preoccupazione per la perdita della libertà.⁹⁴⁷ Tuttavia, gli episodi in cui è più frequentemente menzionato – e in cui assume un significato molto particolare – sono quelli legati alla vendetta.

Nell'*H.L.*, l'incapacità di contenere il *dolor* di fronte a degli atti considerati offensivi è una caratteristica sia dei personaggi maschili che di quelli femminili. Per quanto riguarda i primi, in *H.L.* I, 20, Paolo narra la vendetta del re degli Eruli Rodolfo contro i Longobardi, poiché Rometruda, figlia del re longobardo Tato, aveva ucciso con l'inganno il fratello di re Rodolfo in quanto l'avrebbe insultata pesantemente. Quando sovrano degli Eruli venne a sapere della morte del fratello, egli «*tam crudele germani funus ingemuit, dolorisque inpatiens, ad ulsciscendam fratris mortem exarsit*».⁹⁴⁸ Tuttavia, re Rodolfo era troppo sicuro di sé: non avendo dubbi che il suo esercito avrebbe ottenuto la vittoria sui Longobardi, decise che, invece di combattere con i suoi uomini, sarebbe rimasto nell'accampamento a giocare a tavoliere. Il sovrano ordinò addirittura a un guerriero di controllare l'andamento della battaglia, minacciandolo di tagliarli la testa se avesse annunciato la fuga degli Eruli. Ma quest'ultimi furono sopraffatti dai Longobardi e, quando il re fu avvisato troppo tardi della sconfitta, ogni tentativo di resistenza fu vano: re Rodolfo e il suo esercito furono massacrati.

A non essere in grado di frenare il proprio *dolor* è anche Astolfo, futuro re dei Longobardi e figlio del duca longobardo Pemmo. L'episodio si svolge all'interno della disputa tra Pemmo e il patriarca Callistro⁹⁴⁹, «*qui erat nobilitate conspicuus*».⁹⁵⁰ Quest'ultimo era contrariato dal fatto che Amatore, vescovo della cittadina di Zuglio, risiedesse con il duca Pemmo e i Longobardi, mentre egli, che era patriarca e di origine nobile, viveva «*vulgo sociatus*».⁹⁵¹ Callistro, rivendicando la sua personale nobiltà, cacciò da Cividale Amatore e stabilì la propria residenza nella casa del vescovo. Il duca Pemmo e molti nobili decisero allora di imprigionare il patriarca e, dopo averlo condotto al castello di Pozio che si trovava a picco sul mare, pensò di buttarlo in acqua; destino che il patriarca evitò solo per volontà divina. Il duca longobardo decise infine di imprigionarlo.⁹⁵² Fu allora che re

⁹⁴⁴ Il termine *dolor* affonda le sue radici nel latino classico ed è presente anche nel vocabolario emotivo di molti autori cristiani, soprattutto, ma non esclusivamente, per indicare il dolore. Può anche indicare dolore fisico, lutto e angoscia. ROSENWEIN, *Emotion Words* cit., p. 99; p. 103; Ibid., *Emotional Communities* cit., p. 40; p. 52; p. 74; p. 76; p. 124.

⁹⁴⁵ PAOLO DIACONO, *H.L.* II, 29, p. 89; VI, 58, pp. 185-186. Questo significato è presente in molti epitaffi composti da diversi autori, tra cui lo stesso Paolo, per la corte carolingia. Nel senso di lutto, *dolor* è presente anche nell'epitaffio che l'autore longobardo compose per il *princeps* di Benevento Arechi.

⁹⁴⁶ PAOLO DIACONO, *H.L.* II, 13, pp. 79-80.

⁹⁴⁷ Ibid. IV, 37, p. 130.

⁹⁴⁸ «Questi gemette per la morte così crudele del fratello, e, non sopportando il dolore, si infiammò alla vendetta». Ibid.

⁹⁴⁹ Su questa vicenda si veda: S. GASPARRI, *I duchi longobardi*, Roma 1978, pp. 69-71.

⁹⁵⁰ PAOLO DIACONO, *H.L.* VI, 51, p. 51. «[...] che era uomo di grande nobiltà». Ibid. *Storia dei Longobardi* VI, 51, p. 352.

⁹⁵¹ Ibid. *H.L.* VI, 51, p. 182. «In compagnia della sola plebe». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* VI, 51, p. 352.

⁹⁵² Ibid. *H.L.* VI, 51, p. 182. «Lo sostenò con il pane della tribolazione». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* VI, 51, p. 352.

Liutprando, informato delle azioni del duca Pemmo, «*in magnam iram exarsit*»⁹⁵³: il re destituì immediatamente Pemmo e ordinò al suo posto il figlio di lui, Ratchis. Questo è un dettaglio assai rilevante: l'ira di Liutprando, che con ogni probabilità fu provocata dall'abuso di potere di Pemmo e non dal fatto che quest'ultimo avesse imprigionato un suo protetto (circostanza che Paolo tra l'altro non menziona), se da un lato ha la funzione di segnalare che un atto improprio è stato compiuto, dall'altro non degenera in cieca vendetta. Il re, infatti, offre il ducato al figlio di Pemmo, un atto che potrebbe essere considerato di riconciliazione. Dopo la destituzione, Pemmo fuggì tra gli Slavi, ma il figlio riuscì a ottenere la grazia regia per il padre, il quale, dopo essersi accertato del fatto che non avrebbe subito alcun male, si presentò davanti a re Liutprando insieme a tutti coloro che avevano partecipato al misfatto. Liutprando diede istruzione a Pemmo e i suoi figli (Ratchis, Ratchait e Astolfo) di porsi dietro al suo seggio, mentre egli faceva arrestare i rimanenti uomini nominandoli uno a uno. Di fronte a quella scena, Astolfo, «*dolorem non ferens*»⁹⁵⁴, decise di estrarre la spada per uccidere il re, ma il fratello Ratchis gli impedì di compiere quel gesto sconsiderato.

Negli episodi finora citati, l'autore non critica espressamente il comportamento dei due personaggi, a differenza dei casi in cui il *dolor* è provato da una donna, come per esempio la regina Rosmunda. Il personaggio di Rosmunda è introdotto da Paolo Diacono in *H.L.* I, 27 e si inserisce all'interno di una più ampia narrazione che riguarda la catena di offese e vendette tra i Gepidi e i Longobardi. Cunimondo, re dei Gepidi e padre di Rosmunda, il quale «*vindicare veteres Gepidorum iniurias cupiens*»⁹⁵⁵, decise di rompere il patto di pace che il padre, Turisindo, aveva stipulato con Alboino, re dei Longobardi. Il re longobardo si alleò agli Avari muovendo guerra al re dei Gepidi e, mentre quest'ultimi si stavano ancora radunando, furono attaccati e invasi dagli Avari. Cunimondo, «*prostratus animo et utrimque in angustiis postus*»⁹⁵⁶, incitò i suoi a combattere, ma ogni tentativo di resistenza contro l'esercito longobardo fu vano: i Longobardi, infatti, infierirono sui Gepidi con così tanta *ira* che li massacrarono quasi tutti e lo stesso Cunimondo perì in battaglia contro Alboino, il quale non esitò a tagliarli la testa e farne una coppa per bere (nella lingua dei Gepidi detta *scala*, in latino detta *patera*). Sconfitti i Gepidi, Alboino, insieme a una gran folla di persone di diverso sesso ed età, condusse prigioniera la figlia del re, Rosmunda, e, poiché la precedente consorte era morta, decise di prenderla in moglie. Paolo Diacono dichiara esplicitamente sin da subito ai suoi lettori la

⁹⁵³ Ibid. *H.L.* VI, 51, p. 182. «Si adirò molto». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* VI, 51, p. 352.

⁹⁵⁴ Ibid. *H.L.* VI, 51, p. 183. «Non sopportando il turbamento». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* VI, 51, p. 352.

⁹⁵⁵ Ibid. *H.L.* I, 27, p. 69. «[...] desideroso di vendicare le vecchie offese patite dai Gepidi [...]». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* I, 27, pp. 66.

⁹⁵⁶ Ibid. *H.L.* I, 27, p. 69. «Prostrato nell'animo e messo in angustia da entrambi le parti». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* I, 27, pp. 66.

rovinosa scelta di Alboino⁹⁵⁷, ma approfondisce maggiormente tale affermazione attraverso la narrazione dell'assassinio di Alboino.

Dopo circa tre anni l'uccisione di Cunimondo, durante un banchetto presso il palazzo di Verona, il re, eccessivamente *laetus* a causa del troppo vino, compì un gesto sconsiderato che innescò una serie di reazioni a catena che lo condussero alla morte. Egli, infatti, ordinò di versare del vino alla regina all'interno della coppa ricavata dal teschio del padre di lei, dicendole di bere *laeta* insieme a suo padre. Paolo racconta che Rosmunda, dopo aver visto quella scena, «*altum concipiens in corde dolorem*»⁹⁵⁸, a cui segue un'affermazione che si ritrova in altri luoghi dell'*H.L.* in relazione al *dolor* (o un'emozione particolarmente intensa come la *confusio*)⁹⁵⁹, ossia l'incapacità di sopportarlo, reprimerlo o frenarlo. In questo modo, Rosmunda si infiammò (*exarsit*) nel proposito di uccidere il marito per vendicare (*vindicatura*) la morte del padre, decidendo perciò di consultare Helmechis, armigero del re (*scilpor*), al fine di mettere in atto il suo piano. I due tentarono di coinvolgere nella congiura anche Peredeo, uomo di grandissima forza e membro della corte del re a Verona, il quale, tuttavia, almeno inizialmente, rifiutò di partecipare alla cospirazione. Ciò nonostante, la regina, senza farsi scoprire, si sostituì all'amante dell'uomo e giacque con lui per una notte, ricattandolo successivamente: se Peredeo non avesse partecipato al complotto, ella lo avrebbe fatto uccidere dal marito. Un giorno dopo pranzo, mentre il re dormiva, Rosmunda legò la spada di Alboino alla testa del letto in modo che il marito non riuscisse a estrarla e fece entrare nella stanza Helmechis. Il re, tentando invano di sfoderare la propria spada, cercò di proteggersi con uno sgabello, ma tutto fu vano: Alboino, infatti, «*unius mulierculae consilio periit, qui per tot hostium strages bello famosissimus extitit*».⁹⁶⁰ Helmechis tentò poi di usurpare il trono, ma i Longobardi, «*nimum de morte illius [i.e. Alboino] dolentes*»⁹⁶¹, provarono a ucciderlo, costringendo perciò l'uomo e Rosmunda, con la quale nel frattempo si era sposato, a rifugiarsi presso il prefetto di Ravenna Longino.

Nel raccontare l'intera vicenda, l'autore caratterizza in modo estremamente negativo il personaggio di Rosmunda: anzitutto, ella è una donna senza scrupoli ed «*erat ad omnem nequitiam facilis*»⁹⁶², tanto da non solo uccidere con l'inganno il marito (nonché suo re), ma anche da

⁹⁵⁷ Ibid. *H.L.* I, 27, p. 69. «*Cuius filiam nomine Rosimundam [...] quam, quia Chlotsuinda obierat, in suam, ut post patuit, perniciem, duxit uxorem*».

⁹⁵⁸ Ibid. *H.L.* II, 28, p. 88. «Senti nel suo cuore un dolore profondo». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* II, 28, p. 109.

⁹⁵⁹ Ibid. *H.L.* I, 24, p. 62. «*Gepidi confusionem ferre non valentes, vehementer in iram commoti sunt manifesta que iniurias vindicare nituntur*».

⁹⁶⁰ Ibid. *H.L.* II, 28, pp. 88-89. «Morì per le trame di una sola femmina colui che era così famoso in guerra per tante stragi di nemici». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* II, 28, p. 109. In epoca carolingia il termine *muliercula* era usato in senso fortemente denigratorio e indicava una persona frivola. C. LA ROCCA, *Paupercula. Una donna sola tra povertà, disabilità e riscatto (secoli VI-IX)*, in *Donne e povertà nell'Europa mediterranea medievale*, a cura di L. Feller, P. Grillo, M. Moglia, Roma 2021, p. 25; p. 31.

⁹⁶¹ Ibid. *H.L.* II, 29, p. 89. «Addoloratissimi per la morte del re». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* II, 29, p. 113.

⁹⁶² Ibid. *H.L.* II, 29, p. 89. «Facilmente si lasciava indurre ad ogni infamia [...]». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* II, 29, p. 113.

commettere adulterio con Peredeo e di tentare di assassinare il secondo marito su istigazione di Longino. Infatti, Paolo riferisce che Rosmunda fosse molto ambiziosa perché tramò di uccidere Helmechis e sposare Longino in quanto «*optat Ravennatium domina fieri*».⁹⁶³ Lo stesso fatto che la perfida donna sposò Helmechis subito dopo l'omicidio di re Alboino potrebbe suggerire che Rosmunda volesse inizialmente mantenere la sua posizione di regina: se infatti Helmechis fosse riuscito a usurpare il trono e i Longobardi lo avessero accettato come nuovo re, ella avrebbe continuato a mantenere il suo status di regina. Spogliata della sua precedente posizione di prestigio e fuggita a Ravenna, Rosmunda non abbandonò il desiderio di acquisire potere e accrescere la sua reputazione sociale, tanto da tradire e ingannare il nuovo marito. La sua ambizione la condusse tuttavia alla rovina: mentre la donna versava la coppa avvelenata a Helmechis dicendogli che fosse una bevanda salutare, quest'ultimo si accorse dell'inganno e, sguainata la spada, costrinse Rosmunda a bere il veleno rimanente. Così, conclude Paolo, «*sicque Dei omnipotentis iudicio interfectores iniquissimi uno momento perierunt*».⁹⁶⁴

Nel rappresentare le vicende che portano all'uccisione di Alboino, l'autore longobardo afferma esplicitamente che la reazione violenta di Rosmunda è scatenata da un'azione specifica del marito, che avvenne in un luogo pubblico e, soprattutto, che il re dei Longobardi compì quel gesto quando si trovava in una particolare condizione di alterazione psicofisica, ovvero l'ubriachezza, una condizione vergognosa per un re. Nell'*H.L.* Paolo Diacono critica più volte i re *ebriosi*: Cuniperto è accusato di bere smodatamente più volte dal malvagio Alahis e i suoi uomini⁹⁶⁵, mentre il futuro re Pertarito riuscì a non essere ucciso da re Grimoaldo proprio perché rinunciò a bere gli ottimi vini che quest'ultimo gli aveva fatto portare dai suoi uomini affinché quest'ultimi, una volta che Pertarito fosse stato intontito dai fumi dell'alcool, avessero potuto facilmente assassinarlo.⁹⁶⁶ Come ha inoltre notato Francesco Borri, la rappresentazione di Alboino ubriaco a Verona dedito a banchettare allegramente avrebbe dovuto scatenare feroci critiche da parte del pubblico contemporaneo a Paolo, in quanto l'eccessiva propensione al bere portava a compiere abusi, quali per esempio la violenza, l'omicidio e la fornicazione, mentre la moderazione o la totale astinenza dagli alcolici rappresentava una virtù. In generale, i re ebbri erano considerati incapaci e deboli, nonché travolti da violente passioni che li portavano spesso a compiere gesti del tutto sconsiderati.⁹⁶⁷ Per descrivere lo stato di ebbrezza di Alboino, Paolo utilizza il termine *laetus*, il quale, in numerose fonti altomedievali, rappresenta non solo la gioia, ma è anche uno dei tratti tipici del viso dei sovrani. Come infatti

⁹⁶³ Ibid. *H.L.* II, 29, p. 89. «Sognando di farsi signora dei Ravennati». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* II, 29, p. 113.

⁹⁶⁴ Ibid. *H.L.* II, 29, p. 89. «Per giudizio di Dio onnipotente, gli infami assassini morirono nello stesso momento». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* II, 29, p. 113.

⁹⁶⁵ Ibid. *H.L.* V, 39-40, pp. 158-160.

⁹⁶⁶ Ibid. V, 2, pp. 142-144.

⁹⁶⁷ F. BORRI, *Alboino. Frammenti di un racconto*, Roma 2016, pp. 166-182.

argomentato da Matthew Innes, Sidonio Apollinare ed Eginardo descrissero Teoderico II e Carlo Magno come uomini dai *vultus laeti et hilari*.⁹⁶⁸ Contemporaneamente i medesimi autori avevano lodato la sobrietà e la moderazione nel bere dei rispettivi *laeti* sovrani.⁹⁶⁹ Nel descrivere la condizione penosa di Alboino al banchetto, Paolo utilizza perciò ironicamente il termine *laetus*, sottolineando quello stato vergognoso di un re che, per via dell'eccessivo vino, provocò apertamente e pubblicamente la moglie, riaccendendo così la guerra tra Gepidi e Longobardi che si era momentaneamente sedata con il matrimonio tra i due. Benché dunque lo storico longobardo nel racconto riservi per Rosmunda parole di profondo odio e disprezzo, sembra che a rompere il patto di non belligeranza non fu tanto la vendetta della donna, bensì il vergognoso comportamento di Alboino. Inoltre, come ha efficacemente notato Joaquin Martínez Pizarro, il gesto di offrire da bere alla regina attraverso la coppa ricavata dal cranio del padre «brings back the past, events deliberately forgotten but which lie buried under the union of Alboin and Rosimund: the extermination of her people, the Gepids, and the killing of her father».⁹⁷⁰

Dal punto di vista emotivo, la regina longobarda non viene rappresentata come una donna totalmente folle poiché il suo *dolor* è anzitutto una legittima reazione a una palese mancanza di rispetto in un contesto pubblico e, soprattutto, prima di tradursi in azioni vendicative, a Rosmunda fu necessaria una certa dose di tempo, riflessione e pianificazione.⁹⁷¹ Infatti, tra la manifestazione del *dolor* e l'effettiva violenza (seppur non esercitata direttamente da Rosmunda)⁹⁷² vi sono una serie di processi e azioni (la pianificazione della congiura, il coinvolgimento di altre persone, l'elaborazione del tranello per convincere Peredeo) che fanno sì che il *dolor* della donna difficilmente possa essere interpretato come l'espressione di un mero impulso incontrollabile e irrazionale. Piuttosto, la sua reazione è simile a quella di un personaggio maschile che desidera preservare il proprio onore: la regina reagisce energicamente di fronte a un'offesa pubblica totalmente arbitraria, percependo un

⁹⁶⁸ M. INNES, 'He never even allowed his white teeth to be bared in laughter': the politics of humour in the Carolingian renaissance, in *Humour, history and politics in late antiquity and the early Middle Ages*, ed. by H. Guy, Cambridge 2002, p. 140.

⁹⁶⁹ SINODORO APOLLINARE, *Epistolae II*, 6, in *Sidonius. Poems and Letters*. I, ed. and transl. by W. B. Anderson, Londra-Cambridge 1936, p. 340; EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, cit., c. 24, p. 29.

⁹⁷⁰ J. MARTÍNEZ PIZARRO, *A Rhetoric of the Scene. Dramatic Narrative in the Early Middle Ages*, Toronto Buffalo Londra 1989, p. 191.

⁹⁷¹ Sul rapporto tra violenza e genere femminile nella società longobarda si veda: R. BALZARETTI, *Women and Weapons in Early Medieval Europe*, in *Il genere nella ricerca storica. Atti del VI Congresso della Società Italiana delle Storiche*, a cura di S. Chemotti, C. La Rocca, Padova 2015, pp. 137-151.

⁹⁷² Come suggerito in P. SKINNER, *Women in Medieval Italian Society 500-1200*, Londra 2001, p. 55 in questo caso specifico il fatto che Rosmunda richieda l'intervento di due uomini per uccidere il marito non è da interpretare come un segno di debolezza, ma piuttosto una modalità alternativa per perseguire e raggiungere i propri scopi e fini personali. Effettivamente, nell'*H.L.* anche i re si servono talvolta di guerrieri e/o sottoposti per assassinare i loro nemici, come per esempio nel caso del tentato omicidio di Pertarito da parte degli uomini di re Grimoaldo (*H.L.* V, 2). Di opinione contraria è Ross Balzaretti, il quale sostiene invece che le donne malvage dell'*H.L.* non opererebbero mai una forma di violenza attiva in termini di esecuzione in prima persona dell'atto vendicativo, ma incaricano sempre altre figure maschili per compierlo. BALZARETTI, *Women and Weapons* cit., pp. 146-149.

profondo *dolor* irrefrenabile che sfocia in desiderio di vendetta. Di conseguenza, il *dolor* della regina di per sé potrebbe sembrare del tutto giustificabile. Inoltre, tale stato emotivo non sembra essere menzionato da Paolo al fine di ritrarre negativamente la donna. Ciò che invece è aspramente criticato dall'autore longobardo è il comportamento di Rosmunda, poichè il suo *dolor* si traduce in una serie di azioni che avrebbero potuto mettere seriamente a rischio la collettività. Infatti, il tradimento e il successivo omicidio del re avrebbero potuto generare una forte instabilità interna.⁹⁷³ Non solo i comportamenti di Rosmunda minacciavano seriamente il bene collettivo – valore che per Paolo Diacono era fondamentale⁹⁷⁴ –, ma essi trasgredivano anche le tradizionali norme di genere. Infatti, Rosmunda commette un atto terribile per una moglie contro il marito: l'adulterio. Nella società longobarda descritta nella *H.L.*, l'adulterio femminile è un crimine sempre fortemente condannato da Paolo, mentre l'adulterio maschile non è necessariamente considerato biasimevole.⁹⁷⁵ Più in generale, la regina sembra incarnare l'esatto opposto del prototipo di ideale femminile abbozzato nell'*H.L.* Infatti, agli occhi dello storico longobardo la donna moralmente retta è colei che esercita le virtù della modestia, della continenza sessuale, della pietà e della devozione verso Dio.⁹⁷⁶

Nel raccontare la vicenda della vendetta di Rosmunda, Paolo non menziona esplicitamente nessun'altra emozione se non quella del *dolor*. Ciononostante, utilizzando la metodologia dell'*emotional script* è possibile rilevare la presenza di altre emozioni a partire da un episodio in cui un'altra donna vendicativa segue lo stesso pattern comportamentale ed emotivo della regina longobarda. In *H.L.* I, 20 è raccontata la vicenda dell'uccisione del fratello del re degli Eruli Rodolfo per mano di Rometruda, figlia del re longobardo Tato. Come nel caso di Rosmunda, l'autore sottolinea anzitutto come la nobildonna longobarda fosse particolarmente superba: infatti, dapprima ella decise di invitare il nobile erulo a bere una coppa di vino in quanto notò che egli disponeva di un gran seguito – segno tangibile della sua importanza e condizione nobiliare –. Tuttavia, quando notò che il suo invitato era piuttosto basso: «*eum fastu superbiae puella despexit, verbaque adversus eum*

⁹⁷³ Basti pensare alla violenza perpetuata durante i dieci anni in cui i Longobardi non ebbero un re. PAOLO DIACONO, *H.L.* II, 32, pp. 90-91.

⁹⁷⁴ Come infatti notato da Lidia Capó, nell'*H.L.* il bene comune – e la sua conservazione – è alla base di ogni giudizio positivo o negativo dell'autore, che non sembra condannare le colpe personali (come nel caso emblematico dell'adulterio del re Cuniperto raccontato in *H.L.* V, 37) se non mettono in pericolo il bene pubblico. Infatti, tra gli episodi esplicitamente condannati da Paolo, spiccano le ribellioni dei duchi e i pericolosi intrighi di personaggi che consapevolmente privilegiano gli interessi personali rispetto al bene generale. L. CAPO, *Paolo Diacono e il problema della cultura dell'Italia longobarda*, in *Il regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, a cura di S. Gasparri, Spoleto 2004, pp. 248-249.

⁹⁷⁵ Per esempio, nel caso di re Cuniperto e l'affascinante Teodata, la cui bellezza è portata all'attenzione del re ironicamente proprio dalla moglie anglosassone Ermelinda, l'autore non condanna esplicitamente il rapporto adulterino tra i due, ma conclude il racconto narrando che Cuniperto decise di rinchiudere la giovane in un monastero a Pavia che prese il suo nome. PAOLO DIACONO, *H.L.* V, 37, p. 157. Per approfondimenti si veda: BALZARETTI, *Sexuality in Late Lombard Italy* cit. pp. 14-16.

⁹⁷⁶ Si pensi per esempio a Ratperga, moglie del duca Pemmo. Nonostante ella fosse di aspetto rozzo, in *H.L.* VI, 26 è lodata per la sua grande umiltà e pudicizia, la quali sono ritenute virtù superiori rispetto alla bellezza del corpo.

inrisoria protulit».⁹⁷⁷ L'uomo, colmo (*perfusus*) di vergogna (*verecundia*) e insieme di indignazione (*indignatione*), rivolse a Rometruda degli insulti indicibili, tanto da metterla in uno stato di turbamento e imbarazzo (*confusio*). Così, «*illa furore femineo succensa, dolorem cordis cohibere non valens, scelus quod mente conciperat explere contendit*».⁹⁷⁸ In un primo momento Rometruda «*simulat patientiam, vultum exhilarat, eumque verbis iocundioribus demulcens*»⁹⁷⁹, invitando così l'uomo a sedersi con le spalle rivolte verso una finestra che la donna aveva precedentemente coperto da una preziosa tenda, collocata in apparenza per onorare il gradito ospite. Tuttavia, non appena la donna diede un preciso segnale ai suoi servitori, quest'ultimi colpirono il nobile erulo alle spalle con le lance, uccidendolo istantaneamente. Come nel caso di Rosmunda, Paolo Diacono riserva parole di forte disprezzo verso Rometruda, definendola *atrocissima belua* e *crudelis femina*.

Se si esaminano le emozioni coinvolte nella scena, il *dolor* di Rometruda è accompagnato da una forma di *furor* connotato dall'aggettivo *femineus*, il quale sfocia in desiderio di vendetta. Il *furor femineus* è citato da Paolo in altre due episodi della sua *H.R.*: nel primo, a essere sconvolta da tale passione è la moglie di Asdrubale, la quale, di fronte alla sconfitta dei cartaginesi e alla presa della città da parte di Scipione, «*se suosque filios secum femineo furore in medium iecit incendium*».⁹⁸⁰ Si noti che tale osservazione non è presente nel testo originale di Eutropio, il quale si limita solamente a registrare che il generale romano conquistò e distrusse Cartagine. Paolo Diacono, invece, narra che quando la città fu sul punto di cadere in mano nemica, re Asdrubale, rifugiatosi al tempio di Esculapio con altri fuggiaschi e la sua famiglia, accettò di consegnarsi spontaneamente al nemico, mentre la moglie, prendendo con sé i suoi figli, preferì gettarsi nel fuoco appiccato al tempio.⁹⁸¹ Paolo non esprime esplicitamente alcun giudizio sul gesto della regina di Cartagine, ma in ogni caso è rilevante notare che la donna fosse stata in preda al *furor*, probabilmente dovuto all'arrendevolezza del marito, quando decise di gettare sé stessa e i propri figli nelle fiamme. Il secondo episodio in cui centrale è il *furor* femminile è raccontato in *H.R.* V, 2, in cui si riferisce che le donne dei Cimbi e Teutoni, di fronte all'attacco di Gaio Mario e Quinto Catulo, i quali sterminarono trecentoquarantamila uomini e ne catturarono centoquarantamila, «*femineo furore se suosque parvulos necaverunt*».⁹⁸² Anche in questo caso è lo storico longobardo ad aggiungere tale dettaglio e contemporaneamente a non commentare l'episodio. Se da un lato il *furor femineus* potrebbe essere interpretato come una reazione

⁹⁷⁷ PAOLO DIACONO, *H.L.* I, 20, p. 58. «La fanciulla, con la durezza della superbia, provò disprezzo per lui e gli gettò in faccia frasi di scherno». Trad. in Ibid. *Storia del Longobardi* I, 20, p. 37.

⁹⁷⁸ Ibid. *H.L.* I, 20, p. 58. «Lei, accesa da furia femminile, non riuscendo a dominare l'affanno dell'anima, decise di mettere in atto il delitto che aveva concepito». Trad. in Ibid. *Storia del Longobardi* I, 20, p. 39.

⁹⁷⁹ Ibid. *H.L.* I, 20, p. 58. «Fa finta di non prendersela, dà un'espressione lieta al volto, addolcisce l'uomo con parole amabili». Trad. in Ibid. *Storia del Longobardi* I, 20, p. 39.

⁹⁸⁰ Ibid. *H.R.* IV, 12, pp. 34. «Gettò sé e i suoi figli in mezzo all'incendio per femmineo furore». Trad. mia.

⁹⁸¹ Ibid. «*Rex Hasdrubal se ultro dedit, transfugae qui Escolapii templum occupauerant, voluntario praecipitio dati, igne consumpti sunt. Uxor Hasdrubalis se suosque filios secum femineo furore in medium iecit incendium*».

⁹⁸² Ibid. *H.R.* V, 2, p. 43. «Uccisero per furore femmineo sé stesse e i loro piccoli». Trad. mia.

tipicamente femminile che in alcune circostanze specifiche (il concreto rischio della riduzione in schiavitù e/o lo sterminio per mano nemica) poteva essere perfettamente giustificabile e legittima⁹⁸³, dall'altro non è chiaro se tali gesti estremi siano considerati positivamente o meno dallo storico longobardo. Infatti, benché nell'*H.R.* l'autore non sempre condanni il suicidio femminile⁹⁸⁴, nell'*H.L.* egli disdegna fortemente l'idea che una madre possa uccidere i propri figli, specie se in tenera età.⁹⁸⁵

Un ulteriore elemento interessante che caratterizza l'episodio di Rometruda è il fatto che, nonostante il *dolor* irrefrenabile e il *furor*, ella sia comunque in grado non solo di nascondere i propri stati emotivi, ma anche di simulare tutt'altre emozioni. Rometruda, infatti, «*simulat patientiam*»⁹⁸⁶, assumendo un'espressione lieta in volto e addolcendo l'uomo con parole amabili mentre lo fa accomodare. Come ha notato Lidia Capo, l'utilizzo della parola *vultus* anziché *facies* da parte di Paolo Diacono non è casuale: mentre la seconda indica l'insieme dei tratti del viso, la prima descrive l'espressione che cambia in relazione ai sentimenti provati.⁹⁸⁷ Si tratta, dunque, di una vera e propria simulazione di emozioni eseguita attraverso il volto. Se perciò il *furor femineus* evocato nell'*H.R.* potrebbe essere equiparato ad una sorta di follia irrazionale e improvvisa⁹⁸⁸, nel caso di Rometruda tale furore non sembra essere un elemento incontrollabile che sfocia in un comportamento dissenato, estremo e totalmente improvvisato. Per quanto condannate e ritenute ingiustificabili dall'autore, le azioni della donna sono comunque inserite all'interno di una pianificazione e preparazione dell'atto vendicativo, il quale richiede, affinché possa essere messo in atto con successo, lo sforzo da parte di Rometruda di nascondere temporaneamente il suo *furor*. Lo stesso *dolor* incontenibile non degenera in gesti totalmente folli e improvvisati, ma è canalizzato nel concepimento del delitto.⁹⁸⁹ La capacità femminile di simulare le emozioni è apertamente condannata dall'autore e, benché nell'*H.L.* ambedue i sessi siano protagonisti di inganni e frodi che spesso implicano la soppressione momentanea dei propri sentimenti di ostilità, solo nel caso di Rometruda Paolo spiega chiaramente come la donna malvagia simuli le proprie emozioni per ottenere vendetta, sottolineando soprattutto come ella,

⁹⁸³ La studiosa Catherine Peyroux si è occupata della "rabbia" femminile analizzando il *furor* di santa Gertrude. Il contesto specifico in cui viene messa in scena il *furor* della ragazza è quello della proposta da parte di un giovane nobile che si era presentato ai genitori della futura santa per sposarla. Di fronte a quella proposta Gertrude è furiosa, sostenendo che l'unico sposo che lei avesse mai voluto avere sarebbe stato Cristo. Se quest'ultimo rappresenta lo sposo di "più alto livello" nell'economia coniugale (le vergini sono le primizie di Dio), allora il *furor* della santa è perfettamente giustificabile. Infatti, in nome di quella unione superiore che si concretizzerà anni dopo ma che è già nella mente della giovanissima Gertrude, ella rifiuta furiosamente il suo pretendente in quanto quest'ultimo gli stava chiedendo non di sposarlo, ma di compiere adulterio. PEYROUX, *Gertrude's furor* cit., pp. 36-59.

⁹⁸⁴ Si veda per esempio i suicidi di Lucrezia e di Digna. PAOLO DIACONO, *H.R.* I, 8, pp. 15-17; XIV, 10, pp. 60-61.

⁹⁸⁵ Ibid. *H.L.* I, 15, p. 54 «*His temporibus quaedam meretrix uno partu septem puerulos enixa, beluis omnibus mater crudelior in piscinam proiecit negandos*».

⁹⁸⁶ Ibid. *H.L.* I, 20, p. 58. «Fa finta di non prendersela». Trad. in Ibid. *Storia del Longobardi* I, 20, p. 39.

⁹⁸⁷ CAPO, *Commento* I, 20, in *Storia dei Longobardi* cit., p. 394.

⁹⁸⁸ Secondo l'interpretazione di Goffart non solo tali gesti sono disapprovati dall'autore, ma sono anche un chiaro sintomo di follia "al femminile". GOFFART, *The Narrator* cit., p. 351.

⁹⁸⁹ PAOLO DIACONO, *H.L.* I, 20, p. 58. «*Scelus quod mente conciperat explere contendit*».

attraverso il corpo e le parole, tipiche armi della seduzione femminile, riesca a convincere l'ospite di non essere affatto arrabbiata e offesa, attirandolo perciò nella sua trappola. Similmente al caso di Rosmunda, l'elemento sessuale, benchè in questo specifico episodio l'attrazione di Rometruda verso l'uomo sia menzognera, è rilevante: di fronte alla seduzione femminile, il nobile erulo, dimentico del grave insulto appena ricevuto, acconsente all'invito di sedere insieme alla donna; una decisione che gli risulterà poco dopo fatale.

In conclusione, i giudizi negativi di Paolo sui personaggi femminili riguarda esclusivamente le loro azioni adulterine e vendicative, ma non il loro *dolor* di per sé. Infatti, come ha osservato Barbara Rosenwein, nel contesto altomedievale le emozioni di per se stesse non costituivano affatto un problema in quanto erano neutrali: esse non erano né intrinsecamente malvage, né intrinsecamente buone. Ciò che le trasformava in vizi e virtù era l'inclinazione morale della *voluntas* di colui o colei che le provava. A partire da Agostino, le emozioni vennero definite atti di volontà e, di conseguenza, qualora quest'ultima sia diretta verso Dio, le emozioni sono da considerarsi lodevoli. Al contrario, se la *voluntas* è guidata da scopi disonesti e intenzioni malvage, le emozioni degenerano in vizi.⁹⁹⁰ Nei casi specifici di Rosmunda e Rometruda a essere criticato non è il loro *dolor* di per sé, ma il fatto che le due abbiamo direzionato la loro *voluntas* (e con essa le loro emozioni) verso fini egoistici che si sono poi concretamente tradotti in azioni e comportamenti che non solo hanno messo a repentaglio la stabilità e l'armonia della comunità, ma hanno anche trasgredito le tradizionali norme di genere. Inoltre, nella narrazione di Paolo i comportamenti femminili di fronte alla mancanza di rispetto si differenziano rispetto a quelli maschili perché coinvolgono sempre l'elemento della sessualità (adulterio e seduzione). Infine, in relazione al genere femminile, Paolo menziona l'esistenza di una rabbia "femminile" (*furor femmineus*) che, a differenza dell'*H.R.*, nell'*H.L.* non può equiparata a uno stato di momentanea follia.

2. Lo *script* del *dolor* irrefrenabile

Nonostante le differenze di genere poco prima menzionate, è possibile delineare un *emotional script* comune relativo al *dolor*:

Percezione che un atto dannoso – reputato come ingiusto – è stato arrecato direttamente alla propria persona o indirettamente ad un parente da un individuo appartenente al medesimo rango sociale

⁹⁹⁰ ROSENWEIN, *Generations of Feelings* cit., pp. 63-64.

Stato *dolor* che non si è in grado di frenare, contenere, sopprimere e sopportare.

Necessità di riparare al danno attraverso una reazione ferma e decisa (solitamente violenza fisica) esercitata direttamente o indirettamente dalla parte lesa che, tuttavia, è messa in atto dopo un certo periodo di tempo e dopo una pianificazione più o meno accurata

Un primo punto importante da notare è che questo copione coinvolge degli attori emotivi di rango sociale estremamente elevato: una regina (Rosmunda), una figlia di un re (Rometruda), un re (Rodolfo) e un futuro re (Astolfo). Allo stesso tempo, in ogni aneddoto l'atto offensivo è perpetrato da una personalità di status sociale elevato (re Alboino, il fratello del re Rodolfo, Rometruda, re Liutprando) e, nella maggior parte dei casi, colui/colei che ingiuria la parte offesa ha lo stesso rango sociale di quest'ultima (l'unica eccezione sembra essere quella di Astolfo che, al momento degli avvenimenti raccontati in *H.L.* VI 51, non era ancora re, ma lo diventò nel 749). L'oltraggio può essere inoltre di diversa natura: può derivare da un'offesa pubblica (Rosmunda, Astolfo), da un insulto verbale (Rometruda) o dall'uccisione di un parente (Rosmunda, Rodolfo) e ha sempre lo scopo di ledere direttamente l'onore personale e/o familiare. La parte lesa reagisce in modo estremamente violento di fronte alla svalutazione del proprio sé: la vendetta si realizza attraverso l'omicidio (Rosmunda, Rometruda), il tentato omicidio (Astolfo) o lo scatenarsi di una guerra (Rodolfo).

Un'ulteriore caratteristica del *dolor* messo in scena all'interno del copione sinora analizzato è quello di essere irrefrenabile, incontenibile e insopportabile. Tale peculiarità potrebbe essere erroneamente intesa come il segno dell'incapacità dell'attore emotivo di controllare le proprie passioni e che inoltre il *dolor* sarebbe segno di impulsività, irrazionalità e instabilità emotiva. Se certamente in alcuni casi la reazione comportamentale del personaggio di fronte all'offesa è fulminea (per esempio Astolfo), nella maggior parte degli episodi tra il *dolor*, il quale è in ogni caso innescato sempre da una o più motivazioni, e la reazione violenta e/o vendicativa del personaggio intercorre sempre una certa quantità di tempo (più o meno breve) che include una fase di preparazione (talvolta estremamente accurata) e/o di meditazione sulla vicenda.⁹⁹¹ Inoltre, la parte offesa, prima di mettere in atto la propria vendetta, può anche decidere di coinvolgere una o più persone, talvolta costringendole. Le vendette di Rometruda e Rosmunda richiedono l'elaborazione di un piano assai laborioso per neutralizzare i propri offensori, la vendetta di re Rodolfo implica la chiamata alle armi

⁹⁹¹ Una dinamica simile è presentata da Stephen White per quanto riguarda la manifestazione dell'ira degli aristocratici tra XI e XII secolo: S. WHITE, *The Politics of Anger*, in *Anger's Past* cit., p. 150.

e l'organizzazione di un esercito. Persino nel caso di Astolfo, benché il gesto di estrarre la spada per uccidere Liutprando sia istantaneo, ciò non implica che il suo *dolor* irrefrenabile sia la palese manifestazione della sua instabilità emotiva, ma piuttosto esso rappresenta una risposta del tutto razionale se posta in relazione al codice d'onore aristocratico maschile. In altri termini, il *dolor* potrebbe essere classificato come un'emozione che non solo permette all'individuo di prendere coscienza del fatto che il suo ego è pubblicamente messo in discussione, ma anche di reagire in modo efficace all'ingiuria. Infatti, intensità del *dolor* è tale che il soggetto, anziché arrendersi, sceglie di convogliare le proprie energie in azioni concrete al fine di provare a cambiare la situazione.

Ma che cos'è dunque il *dolor* incontenibile percepito dai protagonisti? Essendo quest'ultimi personalità di status sociale elevato ed essendo pienamente coinvolto il tema dell'onore personale e della vendetta, è molto probabile che tale *dolor* possa essere interpretato come uno stato di afflizione legato a una profonda e dolorosa messa in discussione pubblica del proprio sé. Tale *dolor*, tuttavia, non sembra essere connessa a uno stato di sconforto e tristezza, ma piuttosto a una sorta di rabbia, una "rabbia dolorosa", che porta il soggetto a reagire fermamente e molto spesso attraverso l'uso della violenza e della vendetta. Paolo Diacono, che si formò sui testi della letteratura latina classica durante i suoi anni di formazione pavesi, potrebbe aver derivato questa accezione di *dolor* dall'uso classico del termine latino *dolor*. Infatti, nel latino classico esso non solo indica il lutto, il dolore fisico e la sofferenza, ma descrive anche una forma di "rabbia dolorosa" o "dolore rabbioso"⁹⁹², un significato che sembra inoltre essersi mantenuto nel corso dei secoli anche in altre lingue.⁹⁹³

3. *Dolor* e *ira*: una "rabbia dolorosa"?

Di fronte alla messa in discussione dell'integrità del proprio ego, l'individuo potrebbe potenzialmente reagire in due modi diversi: potrebbe optare per il ritiro interiore e permanere in uno stato di autocommiserazione (opzione che nell'*H.L.* non è mai contemplata dall'autore), oppure potrebbe reagire energicamente provando una serie di emozioni vigorose e contemporaneamente ostili, quali per esempio l'*ira*, alla quale segue generalmente il desiderio di vendetta. All'interno di questo copione emotivo, infatti, l'*ira* può essere concepita come una reazione alla sofferenza ingiusta provocata da una mancanza di rispetto e il chiaro segno che un atto ingiustificato è stato compiuto nei confronti della parte offesa, la quale non tarderà ad agire di conseguenza. Inoltre, come si è già

⁹⁹² Per esempio, questa accezione è presente in autori classici quali Virgilio, Livio e Ovidio, sui cui testi si formò Paolo Diacono. CAPO, *Introduzione*, in *Storia dei Longobardi* cit., xix–xx. Sull'uso classico del termine *dolor*, si consulti: L. CASTIGLIONI, S. MARIOTTI, *Il vocabolario della lingua latina*, a cura di Piergiorgio Parroni, Torino 2007, p. 389.

⁹⁹³ Come argomentato da Stephen White, nel vocabolario emotivo del latino classico e dell'antico occitano la rabbia e il dolore possono talvolta fondersi in un'unica emozione che può essere interpretata come «a kind of sad anger, angry sadness, or grief». WHITE, *The Politics of Anger*, in *Anger's Past* cit., p. 135.

accennato in precedenza, è possibile presupporre che lo stesso *dolor* menzionato da Paolo in questi particolari contesti dovesse includere una dimensione legata all'*ira*. Di conseguenza, benché quest'ultima non sia sempre menzionata espressamente dall'autore – il caso del *furor femmineus* di Rometruda è da considerarsi separatamente – tale stato emotivo non sembra essere totalmente estraneo al copione emotiva del *dolor* finora descritto. Infatti, l'*ira* è ripetutamente evocata da Paolo come tipica reazione emotiva di fronte a un atto percepito come illegittimo ed arbitrario. Per esempio, quando i Gepidi vennero calunniati dai Longobardi durante il banchetto del re dei Gepidi Turisindo, «*vehementer in iram commoti sunt*».⁹⁹⁴ Inoltre, lo *schuldhais* Argait, non appena fu soprannominato *arga* dal duca Ferdulfo, è «*maxima stimulatus ira*»⁹⁹⁵, mentre Liutprando, venuto a conoscenza delle azioni riprovevoli del duca Pemmo, «*in magnam iram exarsit*».⁹⁹⁶ Infine, i Longobardi, guidati da Alboino in battaglia, «*tanta in Gepidos ira saevientes*»⁹⁹⁷ poiché il re dei Gepidi Cunimondo, desideroso di vendicare le offese patite, ruppe arbitrariamente la tregua stipulata con i Longobardi, dichiarando a quest'ultimi guerra.⁹⁹⁸ In relazione all'*ira* in epoca altomedievale, è necessario tuttavia sottolineare che essa era considerata una passione ambivalente.⁹⁹⁹ Da un lato, come insegnava la tradizione stoica, l'*ira* era da condannare in quanto estremamente pericolosa, incontrollabile e perversa. Dall'altro lato, numerosi storici delle emozioni hanno dimostrato che, soprattutto per quanto riguarda l'*ira* dei re, degli aristocratici e talvolta dei santi, essa non fosse necessariamente percepita in modo negativo, ma al contrario come una reazione appropriata che era perfettamente iscritta in specifici rituali, norme e convenzioni.¹⁰⁰⁰ L'*ira* evocata negli episodi che coinvolgono la dinamica offesa-reazione non deve perciò essere obbligatoriamente intesa come una manifestazione di una passione impulsiva e incontrollabile, ma piuttosto come una reazione che, in alcune occasioni, poteva essere giudicata legittima qualora espressa all'interno di una situazione che la richiedesse. L'*ira* poteva essere inoltre considerata semplicemente neutrale: in questo caso, l'autore si limita ad annotarne la presenza senza però esprimere alcun giudizio di valore. Infine, l'*ira* può essere ritenuta

⁹⁹⁴ PAOLO DIACONO, *H.L.* I, 24, p. 62. «Ardo d'ira terribile». Trad. in *Ibid. Storia dei Longobardi* I, 24, p. 47.

⁹⁹⁵ *Ibid. H.L.* VI, 24, p. 173. «Accesso da fortissimo collera». Trad. in *Ibid. Storia dei Longobardi* VI, 24, p. 326.

⁹⁹⁶ *Ibid. H.L.* VI, 51, p. 182. «Si adirò molto». Trad. in *Ibid. Storia dei Longobardi* VI, 51, p. 352.

⁹⁹⁷ *Ibid. H.L.* I, 27, p. 69. «Con tanta ira infierono sui Gepidi». Trad. in *Ibid. Storia dei Longobardi* I, 27, p. 67.

⁹⁹⁸ Anche nell'*H.R.* l'*ira* sembra essere parte integrante della dinamica poco prima descritta. In *H.R.* XVI, 12 dopo la morte del re dei Goti Atalarico, sua moglie Amalasunta associò al governo Teodato ma, ignorando il beneficio ricevuto dalla cugina, decise di strangolarla. Alla notizia della morte di Amalasunta, l'imperatore Giustiniano, al quale la donna con il figlio si erano precedentemente affidati, «*adversus Tehodatum iracundia exarsit*». Un altro caso emblematico è quello di Belisario: giunto in Campania per combattere contro Vitige egli non fu accolto dai cittadini di Napoli. Allora, *indignatus*, assaltò la città e, dopo un violento attacco durato giorni, alla fine la conquistò. Egli infierì su tutti i cittadini con estrema *ira* tanto da non badare all'età e al sesso, saccheggiando e distruggendo ogni cosa, comprese le chiese. *Ibid. H.R.* XVI, 15, p. 89.

⁹⁹⁹ Sulla percezione dell'*ira* come vizio o virtù si veda: ROSENWEIN, *Anger. The Conflicted History* cit.

¹⁰⁰⁰ Su questa tematica si vedano i seguenti studi: WHITE, *The Politics of Anger*, in *Anger's Past* cit., pp. 92-127; R. BARTON, «*Zealous Anger*» and the Regotation of Aristocratic Relationships in Eleventh- and Twelfth-Century France, *The politics of Anger*, in *Anger's Past* cit., pp. 153-171. Più in generale si consultino i saggi contenuti nel volume ROSENWEIN, *Anger's Past* cit.

condannabile se conduce il soggetto a compiere atti sconsiderati, come per esempio nel caso di Argait. Per quanto riguarda invece gli episodi legati alla vendetta femminile, Paolo Diacono non sembra riferirsi a una generica *ira*, ma piuttosto al *furor femmineo*, un'emozione che, benché non rappresenti uno stato di momentanea follia, nei casi analizzati conduce la protagonista a perpetrare atti atroci che sono sempre oggetto di condanna.

Dolor, *ira* e desiderio di vendetta sembrerebbero quindi strettamente intrecciati, poiché sono frequentemente evocati in relazione alla dinamica offesa-reazione. Anche se Paolo non cita esplicitamente la presenza dell'*ira* in ogni brano, è probabile che questo stato emotivo non sia estraneo all'*emotional script* del *dolor*. L'assenza di parole emotive può essere giustificata dal fatto che l'autore e i suoi lettori condividevano lo stesso registro emotivo. Di conseguenza, non era necessario segnalare questa emozione tutte le volte che ricorreva la stessa dinamica, poiché veniva data per scontata da ambo le parti. Inoltre, se il *dolor* derivante da una mancanza di rispetto può essere affiancato dall'*ira*, si potrebbe anche ipotizzare il contrario: se una personalità di rango elevato viene illecitamente ingiuriata e reagisce esprimendo la propria *ira*, questa condizione emotiva non è del tutto slegata al *dolor*.

Occorre tuttavia sottolineare che all'interno del contesto narrativo dell'*H.L.* possono sussistere anche delle variazioni dello stesso *script*. Infatti, può accadere che, di fronte a un'offesa ritenuta ingiusta, un personaggio di status sociale elevato scelga un'altra via rispetto a quella della vendetta. È perciò necessario prestare particolare attenzione alle circostanze specifiche all'interno delle quali un determinato *script* è messo in scena e coglierne eventuali variazioni. Generalmente, quando un copione subisce una trasformazione, l'autore inserisce degli indizi – più o meno facili da individuare per il lettore moderno – che permettevano al suo pubblico di comprendere immediatamente eventuali differenze. Un esempio emblematico è quello del re dei Gepidi Turisindo, il cui caso verrà analizzato nel paragrafo successivo.

4. Il *dolor* di Turisindo: una variazione di *script* emotivo

Dopo aver ucciso in battaglia Turismondo, figlio di Turisindo, re Alboino, per volontà paterna, prese parte al banchetto di Turisindo, il quale lo invitò a sedersi alla sua destra e, più precisamente, sulla sedia del defunto figlio. Turisindo contemplò a lungo la seggiola sulla quale in passato il figlio aveva l'abitudine di sedersi e che invece nel presente era occupata dal suo assassino e, dopo aver tratto un lungo *suspirium*, «*sese continere non potuit, sed tandem dolor in vocem erupit: "Amabilis", inquit,*

“*mihī locus iste est, sed persona quae in eo residet satis ad videndum gravis*”». ¹⁰⁰¹ Di fronte a tale reazione, il figlio di Turisindo (forse Cunimondo?) cominciò a insultare i Longobardi, affermando che erano simili a delle cavalle perché essi avevano l’abitudine di portare delle fasce intorno al polpaccio. I Longobardi risposero per le rime, affermando che “quelle cavalle” avevano scalcciato così forte che le ossa di Turisimondo giacevano disperse sul campo di battaglia come quelle di un vile giumento in mezzo ai prati. A queste parole, «*Gepidi confusionem ferre non valentes, vehementer in iram commoti sunt manifesta que iniurias vindicare nituntur*» ¹⁰⁰², ma la situazione non degenerò grazie all’intervento di Turisindo: «*sese in medium obiecit suosque ab ira belloque conpescuit*». ¹⁰⁰³ Infine, egli minacciò di punire chiunque avesse iniziato a combattere in quanto, agli occhi di Dio, è assolutamente riprovevole la vittoria quando la si ottiene uccidendo un ospite in casa propria. Seppur espresso indirettamente, il giudizio di Paolo sull’intera vicenda non può che essere positivo. ¹⁰⁰⁴

Nella descrizione dell’episodio lo storico longobardo inserisce un particolare che ai suoi lettori avrebbe dovuto immediatamente segnalare il fatto che Turisindo, nonostante avesse davanti l’uomo che in precedenza aveva ucciso il figlio in battaglia, non avrebbe reagito con violenza. Il re dei Gepidi, infatti, quando Alboino si presentò al suo cospetto, lo fece accomodare *ad suam dexteram*, ovvero in una posizione di favore e onore. Nelle narrazioni altomedievali l’associazione tra destra e segno di benevolenza si basa sui modelli biblici neotestamentari, come per esempio quello della profezia di Cristo raccontata in Matt 25:31-33, nella quale si narra che nel giorno del giudizio Dio porrà alla sua destra le pecore e a sinistra le capre. ¹⁰⁰⁵ Il *dolor* irrefrenabile di Turisindo, che si esprime dapprima con un lungo *suspirium* e poi con un enunciato verbale, sembra registrare una forte tensione tra i sentimenti di un padre e il dovere di onorare l’ospite; tensione che tuttavia si risolve nel rispettare il codice d’onore e nell’impedire che i Gepidi, offesi dai Longobardi, uccidessero i loro ospiti. In questo specifico caso, dunque, il *dolor* irrefrenabile non si traduce in vendetta, poiché Turisindo decide di manifestarlo con un’affermazione verbale certamente in potenza rischiosa, la quale infatti provoca la reazione violenta del figlio contro gli ospiti, ma che a ben vedere non ha lo scopo principale di portare all’uccisione violenta di Alboino, che è seduto alla sua tavola come ospite d’onore.

¹⁰⁰¹ PAOLO DIACONO, *H.L.* I, 24, p. 61. «Non riuscì più a trattenersi e il dolore alla fine proruppe in parole: “Mi è caro”, disse, “questo posto, ma la persona che vi siede è troppo amara a vedersi”». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi*. I, 24, p. 45.

¹⁰⁰² Ibid. *H.L.* I, 24, p. 62. «I Gepidi, non sopportando la vergogna, ardono d’ira terribile e vogliono vendicare l’aperta ingiuria». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi*. I, 24, p. 47.

¹⁰⁰³ Ibid. *H.L.* I, 24, p. 62. «Si mise in mezzo e trattene i suoi dal furore e dalla guerra». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi*. I, 24, p. 47.

¹⁰⁰⁴ Ibid. *H.L.* I, 24, p. 62. «*Reversus ad patrem Alboin, eius dehinc conviva effectus est. Qui dum cum patre laetus regias delicias caperet, ordine cuncta retulit, quae illi apud Gepidos in Turisindi regia contigissent. Mirantur qui aderant et laudant audaciam Alboin, nec minus attollunt laudibus Turisindi maximam fidem*».

¹⁰⁰⁵ MARTÍNEZ PIZARRO, *A Rhetoric of the Scene* cit., pp. 126-127. Sull’importanza della destra in epoca medievale si veda: R. COUZIN, *Right and Left in Early Christian and Medieval Art*, Leiden 2021.

Infine, è necessario sottolineare che benché sia nel caso di Rosmunda che in quello di Turisindo il loro *dolor* di per sé sembrerebbe essere del tutto legittimo e giustificabile, ciò che differenzia i due è la diversa inclinazione morale della loro *voluntas*. La volontà della regina longobarda è infatti guidata da scopi egoistici e ambizioni terrene che la portano a commettere atti disdicevoli quali il tradimento, l'adulterio e l'omicidio. Di conseguenza, se la volontà è perversa, lo sono anche le emozioni. Contrariamente a Rosmunda, la *voluntas* di Turisindo è retta e orientata verso fini virtuosi che permisero di evitare lo scontro violento tra i Gepidi e i Longobardi. In questo caso, la volontà è direzionata verso il bene e le emozioni si trasformano in virtù.

5. Conclusioni

All'interno dell'*H.L.* il *dolor* è associato a una serie di episodi in cui un individuo – uomo o donna – di rango sociale elevato, dopo aver ricevuto un'offesa percepita come ingiusta e perpetrata da suo pari, decidere di rispondere a tale mancanza di rispetto attraverso una reazione energica, quasi sempre violenta. Benché il *dolor* sia rappresentato come irrefrenabile, nella maggior parte dei casi analizzati il soggetto che lo sperimenta non mette in atto immediatamente delle azioni aggressive. Queste, infatti, richiedono sempre una pianificazione più o meno accurata, la quale prevede talvolta il coinvolgimento di persone esterne per la loro attuazione concreta. Per questo motivo, il *dolor* si inserisce all'interno di un quadro di reazioni e comportamenti che non sono totalmente improvvisati e casuali. Piuttosto che essere categorizzato come sintomo d'instabilità emotiva e impulsività, il *dolor* risulta essere un'emozione perfettamente iscritta in una serie di codici e norme emotive che ruotavano attorno al concetto di onore e di preservazione del proprio sé.

Da un punto di vista morale, Paolo rappresenta il *dolor* come uno stato emotivo di per sé non necessariamente condannabile. Ad essere riprovevoli non sono infatti le emozioni stesse, ma piuttosto l'inclinazione morale della volontà del soggetto che le prova. Infatti, lo storico longobardo critica quegli individui che commettono azioni malvagie perché la loro volontà – e con essa, di conseguenza, le loro emozioni – è indirizzata verso i desideri terreni e gli appetiti della carne. Non è dunque un caso che il *dolor* di quei personaggi ritratti dall'autore come estraneamente superbi, smodatamente ambiziosi ed eccessivamente orgogliosi sia generalmente percepito in modo negativo. Nel contesto monastico dell'VIII secolo, la *superbia* era infatti considerata la radice dalla quale si diramavano tutti i vizi capitali.¹⁰⁰⁶ Inoltre, l'orgoglio e la *superbia* sono sentimenti totalmente estranei al modello ideale di sovrano cristiano abbozzato da Paolo nell'*H.L.*¹⁰⁰⁷ Alla luce di tali considerazioni, nei casi

¹⁰⁰⁶ ROSENWEIN, *Emotional Communities* cit., p. 81.

¹⁰⁰⁷ CAPO, *Storia dei Longobardi* cit., p. 266. Si veda, per esempio, la rappresentazione positiva della clemenza di re Grimoaldo in *H.L.* V, 2 o l'elogio della lealtà e della cura del bene comune di re Cuniperto in *H.L.* VI, 58.

di Rosmunda e Rometruda il loro comportamento non solo metteva in pericolo la stabilità e la pace interna al regno, ma trasgrediva anche i loro ruoli di genere attraverso la perpetuazione di atti che Paolo considera illeciti per una donna. Sembra perciò che le loro azioni vendicative e adulterine siano giudicate in modo più negativo rispetto a quelle della controparte maschile che, solamente in alcune occasioni specifiche, sono criticate dall'autore longobardo. Infine, occorre sottolineare che lo storico longobardo sembra apprezzare il comportamento di quegli individui che, nonostante gli oltraggi subiti, scelgono di non ricorrere alla vendetta se questa può comportare la violazione di importanti norme e valori sociali, come nel caso di re Turisindo.

Nel descrivere la dinamica sociale della vendetta fondata sul meccanismo di offesa-reazione, Paolo Diacono vi aggiunge una nuova sfumatura emotiva, quella del *dolor*, che molto probabilmente era familiare anche ai suoi lettori.¹⁰⁰⁸ Forse il proposito dell'autore era quello di offrire al suo pubblico – all'interno del quale è verosimile pensare che vi fossero anche dei magnati laici e delle donne¹⁰⁰⁹ – dei copioni emotivi positivi e negativi da dover assimilare, imitare o evitare. Infatti, non è improbabile che Paolo desiderasse istruire i suoi lettori – siano essi stati longobardi e/o carolingi – sulle possibili insidie morali insite alle questioni legate all'onore e alla vendetta, ricordando inoltre a essi come molti uomini e donne, spinti da un'eccessiva superbia e un vizioso orgoglio, avessero deliberatamente scelto di comportarsi in modo malvagio e ingiusto, indirizzando perciò il proprio *dolor* verso scopi e fini moralmente riprovevoli. In questo modo, l'autore longobardo narrava ai suoi contemporanei un passato lontano, offrendo al contempo dei modelli di comportamento emotivo e dei codici di condotta ancora validi per il presente.

¹⁰⁰⁸ Ciò spiegherebbe il perché non sempre il *dolor* (o l'*ira*) è citato esplicitamente in ogni episodio legato al tema della vendetta.

¹⁰⁰⁹ POHL, *Paulus Diaconus* cit., p. 404

Tabella 7 – Il lessico emotivo legato alla vendetta nell’Historia Langobardorum

dolor, “rabbia dolorosa”
furor femmineus, furore “femminile”
ira, ira
verecundia, vergogna
dedecus, vergogna
confusio, turbamento, imbarazzo
indignatio, indignazione
ingemescere, gemere
exhilaro, allietare
iocundus, giocondo, lieto
suspirium, sospiro, gemito

V. Manifestare il dolore. Lacrime e pianto

V.1 Piangere nell'Alto Medioevo

Le ricerche relative al pianto e alle lacrime nel contesto medievale sono numerosissime e in continua espansione.¹⁰¹⁰ Queste tematiche sono state studiate attraverso una molteplicità di approcci interpretativi all'interno dei più disparati contesti, tra i quali, solo per citarne alcuni, quello religioso, liturgico, monastico, politico e giuridico. Più recentemente, la storia delle emozioni ha cominciato ad analizzare il pianto e le lacrime ritenendo che, come le parole emotive, essi «act as a sign that something emotional is happening».¹⁰¹¹ Lo studio di questi fenomeni è stato oggetto d'interesse soprattutto di quegli storici delle emozioni le cui ricerche si focalizzano sullo studio dei gesti, dei movimenti corporei e delle espressioni facciali all'interno dei diversi contesti socioculturali.¹⁰¹² Esaminando specifici gesti o comportamenti (il riso, il pianto, i cambiamenti nel viso, i movimenti delle mani) è possibile non solo coglierne l'eventuale dimensione emotiva, ma anche comprendere in che modo gli individui del passato utilizzassero il corpo per esprimere determinati messaggi e perciò comunicare con gli altri.

Nella storiografia precedente, alcuni studiosi, tra i quali Johan Huizinga, avevano definito il pianto degli uomini e delle donne medievali come un comportamento “impulsivo” i cui significati sarebbero stati sempre trasparenti e invariati nel corso dei secoli.¹⁰¹³ Questa interpretazione è stata, come è noto, oggetto di critiche puntuali: il piangere non deve essere interpretato come un mero comportamento spontaneo, universale e “naturale” attraverso il quale sarebbe possibile rintracciare nelle fonti la presenza di un qualche presunto evento traumatico che lo avrebbe generato. Ugualmente, l'atto del piangere nel medioevo non era affatto sintomo di una sorta “d'infantilità emotiva”. Lacrime e pianto sono infatti fenomeni bioculturali complessi che mutano in relazione ai contesti socioculturali in cui sono manifestati.¹⁰¹⁴ Come le emozioni, essi devono essere perciò analizzati “in situazione”,

¹⁰¹⁰ Tra i volumi che offrono un'ampia panoramica sugli studi più recenti e quelli precedenti si vedano: «*Lachrymae*». *Mito e metafora del pianto nel Medioevo. III Giornate internazionali interdisciplinari di studio sul Medioevo (Siena, Certosa di Pontignano, 2-4 novembre 2006)*, a cura di C. Piccone, F. Mosetti Casaretto, Alessandria 2011; *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, ed. by E. Gertsman, New York 2012; *Tears, Sighs and Laughter: Expressions of Emotions in the Middle Ages*, ed. by P. Förnegard, E. Kihlman, M. Åkestam, G. Engwell, Stockholm 2017; *Greek laughter and tears. Antiquity and after*, ed. by M. Alexiu, D. L. Cairns, Edinburgh 2017; *Cultures of Compunction in the Medieval World*, ed. by G. T. Williams, C. Steenbrugge, Londra 2020.

¹⁰¹¹ BARCLEY, *The History of Emotions. A Student Guide* cit., p. 41.

¹⁰¹² Si vedano per esempio: *Tears, Sighs and Laughter* cit.; *Greek laughter and tears* cit.; P. MURPHY, *Body Talk: Gestures of Emotion in Late Medieval England: Gestures of Emotion*, in «*Literature Compass*» 13 (2016), pp. 412-422. Sulla gestualità medievale più in generale si consulti: J. A. BURROW, *Gestures and Looks in Medieval Narrative*, Cambridge 2009; J. C. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Parigi 1990.

¹⁰¹³ HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo* cit. pp. 16-19.

¹⁰¹⁴ Tra le molte pubblicazioni: K. HARVEY, *Episcopal emotions: tears in the life of the medieval bishop*, in «*Historical Research*» 87 (2014), pp. 591-610; A. DAL CAMPO, *Crying Tears, Tearing Clothes: Expressing Grief and Rage in the*

ovvero come comportamenti che si mettono in atto all'interno di una specifica società umana. Infatti, i significati che vengono attribuiti di volta in volta al pianto sono influenzati da una molteplicità di fattori culturali, religiosi, sociali e politici. Ciascuna comunità stabilisce inoltre per quali categorie di individui, in quali occasioni e in quali luoghi sia appropriato o meno piangere. Per esempio, versare pubblicamente le lacrime può essere ritenuto adeguato, se non addirittura prescrittivo, per una categoria sociale e/o un genere ma non per altri. Infine, possono esistere diverse tipologie di lacrime a cui corrispondono altrettanti significati e funzioni, le quali possono essere la dimostrazione di sincero pentimento, di obbedienza o di sottomissione.¹⁰¹⁵ Nei contesti pubblici, le lacrime possono essere utilizzate sia per rappresentare la vulnerabilità di un individuo, ma anche la sincerità di colui che avanza una richiesta o una supplica.¹⁰¹⁶

Tra gli studi più importanti relativi al pianto e alle lacrime nei secoli medievali vi sono quelli di Piroska Nagy, la quale ha inquadrato tali fenomeni all'interno della cultura affettiva cristiana medievale.¹⁰¹⁷ La storica ha dimostrato come le lacrime siano centrali nella letteratura cristiana medievale in quanto in ambito religioso ad esse era attribuita la capacità di purificare l'anima dai peccati e al contempo di stabilire un rapporto intimo e sincero tra il credente e Dio. L'atto del piangere rappresentava l'ascesa verso il cielo ed era parte integrante del processo di conversione religiosa, degli atti di penitenza e preghiera – i quali erano inoltre frequentemente accompagnate anche dalla compunzione – e, infine, della celebrazione liturgica della Messa.¹⁰¹⁸ Tuttavia, secondo la Nagy, benché il pianto religioso medievale possa essere classificato come un rituale intimo di trasformazione interiore che poteva eventualmente avere anche delle conseguenze sociali (prima fra tutte la crescita dell'autorità spirituale di un individuo), non si trattava di un atto socialmente formalizzato e non divenne mai una pratica tassativamente obbligatoria o che doveva essere necessariamente insegnata e/o imitata.¹⁰¹⁹

Middle Ages, in *Life and Religion in the Middle Ages*, ed. by F. Sabaté, Cambridge 2015, pp. 305-326; K. BERGQVIST, *Tears of Weakness, Tears of Love: Kings as Fathers and Sons in Medieval Spanish Prose*, in *Tears, Sighs and Laughter* cit., pp. 77-97; M. HINTERBERGER, 'Messages of the Soul': *Tears, Smiles, Laughter and Emotions Expressed by them in Byzantine Literature*, in *Greek laughter and tears* cit., pp. 125-145.

¹⁰¹⁵ L. A. BLANCHFIELD, *Prolegomenon Considerations of Weeping and Sincerity in the Middle Ages*, in *Crying in the Middle Ages* cit., p. xxiv.

¹⁰¹⁶ C. LÉGLU, *Tearful Performance: When Troubadours Weep*, in «Neuphilologische Mitteilungen» 101, no. 4 (2000), p. 468.

¹⁰¹⁷ NAGY, *Le Don des larmes* cit.; Ibid. *Religious Weeping as Ritual in the Medieval West*, in «Social Analysis: The International Journal of Anthropology» Vol. 48, No. 2 (2004), pp. 119-137; Ibid. *Lacrymas quia doloris; suaves quia amoris. La dolcezza delle lacrime religiose nell'Occidente medievale*, in *Piacere e dolore* cit., pp. 47-63; Ibid. *Il dono delle lacrime medievale: una metafora di realtà*, in «Lachrymae». *Mito e metafora* cit., pp. 1-14; Ibid. *Pleurer chrétiennement: une histoire médiévale*, in «Communio», No. 277 (2021), pp. 62-73.

¹⁰¹⁸ «The inner transformation that occurred with crying was part of the process of religious conversion, a "turning to God" (*con-versio*) that one could repeat several times during his or her life: from conversion to Christian religion by baptism, through conversion from lay life to the state of religion, to conversion from secular clerical state to monastic and eremitic life, or simply by the return to God during the process of penance or of attaining a superior spiritual state». NAGY, *Religious Weeping as Ritual* cit., p. 124.

¹⁰¹⁹ Ibid. p. 28.

In epoca altomedievale i monaci o i santi non erano tuttavia gli unici a versare copiose lacrime: anche i sovrani in specifiche situazioni si abbandonavano al pianto. Nella *Vita Karoli* Eginardo racconta come lo stesso Carlo pianse per la morte dei figli e delle figlie, nonché per quella di Adriano I, che egli considerava come un fratello o come un amato figlio.¹⁰²⁰ Tuttavia, il biografo si preoccupa di sottolineare che il re si abbandonò al pianto nonostante la preminente grandezza del suo spirito e che le sue lacrime erano dimostrazioni virtuose legate all'affetto familiare e all'amicizia fedele. In questo modo, Eginardo connetteva il pianto del re all'ideale cristiano del rispetto e della deferenza familiare e al contempo lo proteggeva da eventuali critiche esterne. Più in generale, all'interno del contesto carolingio, le lacrime non sembrano essere né sintomo di debolezza o d'instabilità emotiva. Al contrario, esse potevano essere connesse a una molteplicità di virtù cristiane, come la giustizia e la compassione. Inoltre, come è emerso dall'analisi degli epitaffi carolingi, il pianto non era una prerogativa unicamente femminile.¹⁰²¹ Nel caso in cui a piangere fosse stato il re, le sue lacrime potevano assumere diverse funzioni o significati a seconda del contesto in cui venivano manifestate. Non è raro che i sovrani carolingi confessassero o dovessero confessare le proprie colpe in lacrime durante gli atti di penitenza pubblica.¹⁰²² In tale contesto, ciò che risultava fondamentale era che tali *performance* emotive apparissero sincere agli occhi del pubblico. Nella sua analisi sulla penitenza di Ludovico il Pio dell'833, Mayke de Jong ha sottolineato come «it was crucial to supporters and opponents alike that the emperor's tears and gestures of contrition were genuine, and not stage-managed. A public confession should be open and transparent, without any ulterior purposes remaining hidden 'inside'; dissemblers and crafty men would provoke God's wrath (Iob 36.13)».¹⁰²³

In generale, si può affermare che nel contesto medievale «the rhetorical display of tears is bound up with, on the one hand, a personal emotion, and on the other, the obtaining of political advantage through pleas or goading».¹⁰²⁴ In tal proposito, nei suoi studi sul ruolo delle emozioni nella comunicazione pubblica e politica medievale, Gerd Althoff ha sottolineato come le lacrime fossero uno tra i gesti rituali con cui i re potevano segnalare l'intenzione di volersi riconciliare o esprimere

¹⁰²⁰ «*Mortes filiorum ac filiae pro magnanimitate, qua excellabat, minus patienter tulit, pietate videlicet, qua non minus insignis erat; compulsus ad lacrimas. Nuntiatio etiam sibi Hadriani Romani pontificis obitu, quem in amicis praecipuum habebat, sic flevit, acsi fratrem aut carissimum filium amisisset*». EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, in MGH cit., c. 19, p. 24.

¹⁰²¹ Si veda Cap. II.1.

¹⁰²² È il caso della lettera del vescovo Avvenio di Metz indirizzata a Lotario II datata 866. Secondo il vescovo, il re, poiché aveva rifiutato nuovamente Teutberga e riammesso Waldrada a corte verso la fine del 865, avrebbe dovuto confessare le sue colpe e implorare il perdono *interlacrimosa suspira* per poi andare a celebrare a Metz Sant'Arnolfo. *Epistolae ad Divortium Lothari II regis Pertinentes*, in MGH, *Epistole Karolini Aevi*, IV, a cura di E. Dümmler, Berlino 1895, ep. 15, pp. 232-233.

¹⁰²³ DE JONG, *The Penitential State* cit., p. 245. Si consulti inoltre: M. BECHER, "Cum lacrimis et gemitu". *Vom Weinen der Sieger und der Besiegten im frühen und hohen Mittelalter*, in *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, ed. by G. Althoff, Stuttgart 2001, pp. 25-52.

¹⁰²⁴ LÉGLU, *Tearful Performance* cit., p. 496.

la serietà e l'urgenza di una richiesta e/o supplica.¹⁰²⁵ Inoltre, secondo Althoff, il pianto, così come altri gesti emotivi, era regolato da una serie di norme e aspettative sociali e non era perciò sintomo di una presunta irrazionalità e infantilità che avrebbe caratterizzato l'età medievale. Esso era parte integrante dello stile comunicativo dell'epoca e forniva all'interlocutore delle indicazioni molto concrete e chiare sul tipo di messaggio che colui o colei che lo esprimeva desiderava veicolare. Infine, come notato da Geoffrey Koziol, tali gesti emotivi e ritualizzati potevano talvolta lasciare spazio a delle ambiguità e perciò a dei margini di interpretazione che variava in relazione al contesto e agli scopi personali. In altre parole, essi erano strumenti flessibili e duttili che di volta in volta gli individui adattavano a una specifica situazione.¹⁰²⁶

Alla luce di tali considerazioni, nei paragrafi successivi si analizzeranno i diversi significati del pianto nell'*H.R.* e nell'*H.L.* Tuttavia, in una fase preliminare dell'indagine, si introdurrà e contestualizzerà brevemente l'*H.R.*, la quale fu composta da Paolo Diacono per volere dei duchi di Benevento – e, più in particolare, Adelperga – come esplicitato nella lettera dedicatoria. In seguito, ci si soffermerà in particolare sulle lacrime nei contesti del lutto e della supplica nelle due *historiae*, abbozzando inoltre un possibile *script emotivo* per quanto riguarda il pianto che accompagna la richiesta di soccorso. Infine, si prenderà in esame il ruolo del pianto, così come della compunzione, all'interno dell'orazione di Gregorio Magno del 590 contenuta nella *V.G.*

V.2 L'*Historia Romana*

L'*H.R.* è la prima opera narrativa a carattere storiografico che Paolo Diacono compose su richiesta di Adelperga, figlia di Desiderio e moglie del *dux* e in seguito *princeps* di Benevento, Arechi. Nella lettera dedicatoria si legge infatti che il testo è indirizzato a «*Domnae Adelpergae eximiae summaeque Ducrici*» da parte di «*Paulus exiguus et supplex*».¹⁰²⁷ La medesima lettera illustra anche le motivazioni che spinsero l'intellettuale longobardo alla stesura dell'opera: Adelperga, donna colta e dedita allo studio, era stata invitata da Paolo a leggere il *Breviarium ad Urbe Condita* dello storico latino Eutropio (c. 320 – c. 390), ma ne era rimasta parzialmente delusa in quanto il testo risultava troppo breve e, in quanto redatto da un autore pagano, privo di qualsiasi riferimento alla storia sacra e alla religione cristiana. Per sopperire a tali mancanze, Paolo si era offerto di redigere un'*Historia Romana* a partire dai dieci libri del *Breviarium* di Eutropio, la quale, a differenza del testo originale,

¹⁰²⁵ ALTHOFF, *Empörung* cit., pp. 66-69. Talvolta, i sovrani manifestavano la propria mitezza attraverso il pianto. Ibid. *Ira Regis* cit., p. 74.

¹⁰²⁶ G. KOZIOL, *Begging Pardon and Favor: Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca, Londra 1992, pp. 309-311.

¹⁰²⁷ PAOLO DIACONO, *H.R.*, p. 3. «Ad Adelperga, duchessa eccezionale e straordinaria. Paolo umile e supplice». Trad. in Ibid. *Storia Romana*, p. 21.

non solo sarebbe stata ampliata con altri sei libri brevi (dall'impero di Valente ai tempi di Giustiniano), ma avrebbe dovuto anche contenere informazioni e approfondimenti tratti dai testi sacri.¹⁰²⁸ Oltre a tale motivazione esplicitata nel prologo, Lidia Capo ha suggerito che la richiesta di Adelperga potrebbe sottintendere la volontà ideologico-politica dei duchi beneventani di accettare e assumere la tradizione e la cultura di quella antica componente italyca, la quale continuava a convivere con i Longobardi sul territorio ducale, al fine di reggere la propria autorità anche sull'accordo tra le due componenti.¹⁰²⁹

Al termine del prologo, Paolo rassicura Adelperga sul fatto che, se lei glielo consentirà e la disponibilità di materiale gliene daranno possibilità, egli avrebbe continuato la narrazione sino «*ad nostram usque aetate*». Tuttavia, al termine del XVI libro, Paolo afferma che nel libro (*libellus*) successivo avrebbe trattato della *felicitas* di Giustiniano¹⁰³⁰, ma la narrazione si interruppe con l'anno 552 e la riconquista di Giustiniano dell'Italia. Benché Paolo in *H.L.* I, 24 sembri effettivamente mantenere la promessa di trattare la *felicitas* di Giustiniano, difficile è dimostrare un chiaro legame di continuità tra l'*H.R.* e l'*H.L.*, soprattutto se si considera il lungo intervallo di tempo (circa vent'anni) tra le composizioni delle due *historiae*.¹⁰³¹ È piuttosto probabile che il diacono non abbia potuto inizialmente proseguire l'*H.R.* per mancanza di fonti¹⁰³², come del resto egli stesso esplicita chiaramente nella lettera dedicatoria ad Adelperga. Non è tuttavia evidente il perché egli abbandonò il progetto iniziale dell'*H.R.* e preferì dedicarsi alla scrittura di un'opera di impostazione molto diversa¹⁰³³, benché sia alquanto probabile che la caduta del regno longobardo e la permanenza presso la corte di Carlo Magno abbiano condizionato fortemente i progetti di Paolo.

Ugualmente incerto è l'anno e il luogo di composizione dell'*H.R.* A partire dal numero di figli della duchessa annotato da Paolo nella lettera dedicatoria ad Adelperga (*tres nati*), Carlo Crivellucci ha suggerito che il testo potrebbe essere stato scritto tra il 761 e il 774.¹⁰³⁴ Similmente, Walter Goffart ha datato l'opera attorno al 767, mentre Lars Mortensen intorno al 770.¹⁰³⁵ Più in generale, quasi tutti gli storici sono concordi nell'affermare che l'*H.R.* fu composta prima del 774 e dopo l'arrivo del

¹⁰²⁸ Ibid. *H.R.*, p. 4.

¹⁰²⁹ CAPO, *Introduzione*, in *Storia dei Longobardi* cit., pp. xxiii-xxiv.

¹⁰³⁰ PAOLO DIACONO, *H.R.* XVI, 23, p. 238.

¹⁰³¹ Secondo Goffart Paolo avrebbe preparato delle bozze dell'*H.L.* ancor prima di lasciare Monte Cassino e recarsi nel regno dei Franchi, ma tale tesi manca di evidenza empirica. GOFFART, *The Narrators* cit., p. 340.

¹⁰³² L. B. MORTENSEN, *Impero Romano, Historia Romana e Historia Langobardorum*, in *Paolo Diacono. Un' autore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio* cit., pp. 365-366.

¹⁰³³ Sulla continuità e discontinuità tra l'*H.R.* e l'*H.L.*, Goffart sottolinea la forte continuazione senza rotture tra le due *historiae* (GOFFART, *The Narrators* cit., p. 363), mentre Capo e Mortensen hanno evidenziato la natura e la struttura differente tra i due testi (CAPO, *Introduzione*, in *Storia dei Longobardi* cit., p. xxix; MORTENSEN, *Impero Romano* cit., p. 366).

¹⁰³⁴ CRIVELLUCCI, *Prefazione*, in *H.R.* cit., p. xxxv.

¹⁰³⁵ GOFFART, *The Narrators* cit., p. 339; MORTENSEN, *Impero Romano* cit., p. 358.

diacono in Meridione.¹⁰³⁶ Un'ulteriore difficoltà che ha suscitato numerosi discussioni tra gli studiosi è quella relativa al luogo di composizione dell'opera (Pavia, Benevento, Montecassino)¹⁰³⁷, benché generalmente si supponga che essa fu redatta o presso la corte di Benevento o presso il monastero di Montecassino. Tale problematica è stata inoltre frequentemente associata all'ulteriore spinosa questione che riguarda la monacazione di Paolo Diacono, che ha generato però un dibattito piuttosto infruttuoso che si è protratto nel corso degli anni.¹⁰³⁸ Benché dunque allo stato attuale non si possa stabilire con assoluta certezza né il luogo, né la datazione precisa della stesura del testo, rimane tuttora oggetto di dibattito se Montecassino fosse realmente l'unico luogo nel quale Paolo avrebbe potuto disporre di risorse e fonti sufficienti per redigere l'*H.R.*¹⁰³⁹

Sebbene sia piuttosto complicato ricostruire la ricezione dell'opera nel corso del medioevo, Mortensen ha dimostrato che tra le differenti versioni del *Breviarium* che circolavano tra il IX e il XV secolo quella di Paolo Diacono era senza dubbio una tra le più conosciute. Esistono infatti più di 150 manoscritti, di cui quattro precedenti al XI secolo, dell'*H.R.* di Paolo e la sua popolarità cominciò a crescere esponenzialmente dopo l'anno Mille, raggiungendo infine il suo apice nel XV secolo.¹⁰⁴⁰ Ciononostante, solo in tempi recenti si assiste a un rinnovato interesse degli studiosi nei confronti di tale testo, il quale in passato era stato considerato privo di contenuti originali e con numerose imprecisioni, soprattutto per quanto riguarda le datazioni e le citazioni.¹⁰⁴¹ Tuttavia, come dimostrato efficacemente da Christopher Heath, l'*H.R.* risulta essere un'opera estremamente importante che rivela anzitutto la grande abilità letteraria di Paolo nel mettere in atto complesse strategie narrative che saranno in seguito maggiormente sviluppate e rifinite nella stesura dell'*H.L.* Più in particolare, per quanto riguarda tali strategie narrative, Paolo: «integrated carefully [i.e. into the Eutropian core] his additions and he connected his continuation, so that the two sections seamlessly form a new work. He manipulated where necessary, he retained where possible, and added to the text to broaden the focus».¹⁰⁴² In ultima sintesi, la maestria di Paolo nell'*H.R.* consiste nel selezionare, integrare e utilizzare le fonti disponibili sino a creare un testo originale e coerente, il quale non è assimilabile a un agglomerato disordinato di materiale assemblato senza cura e criterio.

¹⁰³⁶ Oggigiorno si tende a collocarla intorno al 773: MCKITTERICK, *Paolo Diacono e i Franchi* cit., p. 21; CAPO, *Introduzione*, in *Storia dei Longobardi* cit., p. xxiii.

¹⁰³⁷ CRIVELLUCCI; *Prefazione*, in *H.R.* cit., pp. xxxv-xxxvi.

¹⁰³⁸ Su tale dibattito si veda il breve ma valido riassunto in: HEATH, *The Narrative Worlds* cit., pp. 31-32.

¹⁰³⁹ B. D. P. CORNFORD, *The idea of the Roman past in early medieval Italy: Paul the Deacon's Historia Romana*, P.h.D. thesis unpublished (University of Cambridge 2002), p. 8; GOFFART, *The Narrators* cit., p. 337.

¹⁰⁴⁰ L. J. MORTENSEN, *The Diffusion of Roman Histories in The Middle Ages. A list of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus, and Landolfus Sagax manuscripts*, in «Filologia Mediolatina: Rivista della Fondazione Ezio Franceschini» VI-VIII (1999-2000), p. 104, p. 107.

¹⁰⁴¹ CORNFORD, *The idea of the Roman past* cit., pp. 17-19.

¹⁰⁴² HEATH, *The Narrative Worlds* cit., p. 65

Da un punto di vista strutturale, si può suddividere l'*H.R.* in tre sezioni: la prima riguarda una sorta di introduzione - non presente nel testo di Eutropio - in cui Paolo si focalizza sul contesto italiano riportando alcuni avvenimenti relativi all'oriente e alla storia giudaico-cristiana, i quali non sembrano tuttavia assumere un'importanza centrale.¹⁰⁴³ La seconda sezione di testo include i dieci libri del *Breviarium* che includono pochi emendamenti da parte di Paolo, mentre i sei libri successivi furono compilati a partire da opere come l'*Historiarum Adversos Paganos Libri Septem* di Orosio, l'*Epitome de Caesaribus*, l'*Historia Romana* e *Getica* di Giordane, le cronache di Prospero e Girolamo, il *Liber Pontificalis*, i *Dialogi* di Gregorio Magno e altre fonti minori.¹⁰⁴⁴ Similmente alla parte precedente, nella redazione dei sei libri il *modus operandi* di Paolo consiste in una rielaborazione originale del materiale attraverso un complesso e intricato sistema di citazioni, aggiustamenti, parafrasi ed emendamenti personali. Se da un lato questa tecnica compositiva gli permise senza dubbio di soddisfare le richieste del proprio committente, dall'altro gli consentì al contempo di mantenere un certo grado di autonomia nella scelta dei materiali e dei contenuti.

V.3 Lacrime di lutto nell'*Historia Langobardorum*

Oltre che nei *carmina*, le lacrime connesse al lutto si ritrovano anche nell'*H.L.*, benché piuttosto sporadicamente, anche se, in alcuni episodi specifici, Paolo Diacono si sofferma sui pianti e i lamenti di gruppi di persone e/o individui, i quali sono profondamente colpiti dalla perdita di un familiare, di un sottoposto o del sovrano della propria *gens*.

Per quanto riguarda la prima tipologia, la morte improvvisa del giovane nipote Aufuso procura grande dolore al re longobardo Liutprando. La vicenda è narrata in *H.L.* VI, 58: un giorno, mentre Liutprando era a caccia vicino alla località di Foro, uno dei suoi uomini colpì involontariamente il nipote del re, il quale, allarmato dalla ferita del giovane che amava molto, «*cum lacrimis eius incommodum lamentari coepit*».¹⁰⁴⁵ Per evitare la morte del giovane, Liutprando mandò a chiamare immediatamente Baodolino, sant'uomo del luogo in grado di compiere miracoli tra i quali quello di prevedere il futuro, chiedendogli di supplicare Cristo per la vita del nipote. Ma quando il messo del re giunse dal santo questi affermò di sapere il motivo della sua venuta e che ormai il ragazzo era già morto. L'inviato tornò poi da Liutprando riferendogli quello che aveva sentito e il re, «*licet doluerit*

¹⁰⁴³ Anzitutto, Paolo narra del regno di Giano e dei suoi successori sino Fauno, dell'origine mitica della famiglia degli *Iulii*, della nascita della letteratura latina e della fondazione di Albalonga. Per contestualizzare a livello cronologico gli avvenimenti in Italia, Paolo racconta che mentre Latino governava il Lazio i Greci avevano appena catturato Troia, mentre "Tautanes" governava gli Assiri e "Thous" gli Egiziani. L'autore fornisce inoltre alcune datazioni precise per la nascita di Abramo, il regno di Nino re d'Assiria e la nascita di Mosè, concludendo infine con la storia di Enea, Ascanio fino a Latino Silvio. PAOLO DIACONO, *H.R.* 1-4, pp. 5-8.

¹⁰⁴⁴ Per una discussione dettagliata sulle fonti di Paolo si veda: CORNFORD, *The Idea of the Roman past* cit., pp. 126-144.

¹⁰⁴⁵ PAOLO DIACONO, *H.L.* VI, 58, p. 186. «Prese a lamentarsi e a piangere per la disgrazia». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi*. VI, 58, p. 363.

*quod effectum supplicationis suae habere non potuit*¹⁰⁴⁶, riconobbe pubblicamente che il sant'uomo possedeva il dono della profezia.

Se ci si discosta dall'ambito familiare, un episodio significativo in cui le lacrime accompagnano il lutto per un individuo considerato importante per il suo signore è quello relativo alla morte di Sesualdo, pedagogo di Romualdo I, duca di Benevento (671 – 687) e figlio del re longobardo Grimoaldo (600 c. – 671). Lo scenario si inserisce all'interno della guerra tra l'imperatore Costante II (630 – 668) e il duca beneventano: dopo lo sbarco delle truppe imperiali a Taranto e l'invasione del territorio del ducato di Benevento, Romualdo inviò Sesualdo al di là del Po da suo padre Grimoaldo, richiedendone l'aiuto e l'invio di rinforzi.¹⁰⁴⁷ Quando Grimoaldo fu vicino a Benevento, egli mandò al figlio il precettore per annunciargli il suo arrivo. Sesualdo fu tuttavia catturato dai Greci e condotto per volere dell'imperatore sotto le mura di Benevento, dove si trovava anche Romualdo, con il compito di ingannare il suo signore: egli avrebbe dovuto avvisare Romualdo che il padre non poteva prestargli aiuto. Tuttavia, quando Sesualdo fu di fronte al duca, gli rivelò che i rinforzi erano giunti e, in cambio di tale preziosa informazione (che successivamente permise a Romualdo di vincere la guerra), domandò solamente che quest'ultimo avesse pietà di sua moglie e dei suoi figli in quanto quella *gens perfida* lo avrebbe sicuramente ucciso. L'imperatore fece infatti decapitare Sesualdo poco dopo e la sua testa fu gettata dentro la città. Di fronte a tale scena, Romualdo si fece portare la testa dell'amico e *«lacrimans osculatus est dignoque in loculo tumulari praecepit»*.¹⁰⁴⁸

L'episodio di Sesualdo, come ha notato Lidia Capo, sembra evidenziare il contrasto morale tra i Longobardi e i Greci: i primi apprezzano e praticano la fedeltà, i secondi invece sono gente *perfida* nel senso letterale della parola (sleale, che non rispetta la fede).¹⁰⁴⁹ All'interno di tale contesto, le lacrime del duca, accompagnate dall'*osculum*¹⁰⁵⁰, sembrano richiamare il rapporto di lealtà che legava reciprocamente Sesualdo e il suo signore: Romualdo piange per la morte atroce di un suo sottoposto, il quale, in nome della lealtà verso Grimoaldo, ha deciso di non ingannarlo pur essendo consapevole di andare incontro a morte certa. Le lacrime legate al lutto non sono dunque riservate unicamente a membri della propria famiglia, ma anche ai sottoposti che si sono dimostrati leali fino alla morte al proprio signore e le cui coraggiose azioni hanno permesso la salvaguardia del benessere

¹⁰⁴⁶ Ibid. *H.L.* VI, 58, p. 186. «Benché dolente di non aver potuto beneficiare dell'effetto delle sue preghiere [...]». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* VI, 58, p. 363.

¹⁰⁴⁷ Ibid. *H.L.* V, 7, pp. 147-148.

¹⁰⁴⁸ Ibid. *H.L.* V, 7, p. 148. «Piangendo la baciò e la fece seppellire in un degno sepolcro». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* V, 8, p. 263.

¹⁰⁴⁹ CAPO, *Commento*, in *Storia dei Longobardi* cit., p. 540.

¹⁰⁵⁰ Nonostante nelle fonti d'epoca carolingia l'*osculum* sia talvolta menzionato in relazione a incontri formali, negoziazioni e rituali di riconciliazione esso non è mai accompagnato esplicitamente dalla parola *fides*. Tale associazione comincerà a essere esplicitamente menzionata solamente a partire dal XI secolo. K. PETKOV, *The Kiss of Peace: Ritual, Self, and Society in the High and Late Medieval West*, Leiden-Boston 2003, p. 46, n. 18.

collettivo. Per quanto concerne l'*osculum*, difficile è coglierne il significato preciso. In effetti, perlomeno inizialmente, il Cristianesimo aveva ripreso, benché rielaborandolo e attribuendogli un significato differente, il rituale dell'ultimo bacio al defunto di derivazione romana. Tuttavia, a partire dal VI secolo, tale pratica cominciò a essere condannata e scoraggiata dall'episcopato franco¹⁰⁵¹: per esempio, il canone 12 del Concilio di Auxerre (c. 585) vieta esplicitamente di dare l'eucarestia o di baciare il morto.¹⁰⁵²

Negli episodi sinora analizzati le lacrime sono versate da un singolo individuo nei confronti di un altro a cui era legato in vita. Tuttavia, nell'*H.L.* vi sono anche degli scenari in cui il pianto legato al lutto assume una dimensione collettiva e pubblica.¹⁰⁵³ Più in particolare, Paolo riporta due episodi significativi in cui a piangere la morte del re è l'intera *gens Langobardorum*. Il primo episodio si inserisce all'interno del complotto architettato dalla regina Rosmunda per uccidere il marito Alboino: dopo che Helmechis riuscì ad assassinare il re mentre riposava nel suo letto, il corpo di Alboino fu sepolto dai Longobardi, con immenso pianto e lamento (*maximo fletu et lamentis*), sotto la rampa di una scala che era adiacente al palazzo.¹⁰⁵⁴ Successivamente Helmechis tentò di usurpare il trono ma non ci riuscì proprio perché i Longobardi, «*nimum de morte illius dolentes*»¹⁰⁵⁵, desideravano ucciderlo per vendicare la morte del loro sovrano. I Longobardi versarono copiose lacrime anche in occasione della morte di re Cuniperto (660 c. – 700), «*cunctis amabilissimus princeps*».¹⁰⁵⁶ Uomo di grande bontà e audace combattente che riuscì a sconfiggere il malvagio Alahis, egli venne sepolto «*cum multis Langobardorum lacrimis iuxta basilicam domini Salvatoris*»¹⁰⁵⁷, costruita per volontà del nonno Ariperto.

Come emerso dall'analisi degli epitaffi, nella produzione letteraria di Paolo Diacono si possono ritracciare altri episodi in cui l'intera *gens Langobardorum* piange la morte della propria guida. L'*Epitaphium Arichis Ducis* ne è l'esempio più significativo: a piangere la morte del *princeps gentis Langobardorum* sono uomini e donne di ogni età, la città di Benevento, la nuova capitale Salerno e una serie di territori che andavano dalle aree meridionali sottoposte formalmente all'autorità di Arechi a quelle settentrionali che, dopo il 774, erano state conquistate dai Franchi. Come è già stato

¹⁰⁵¹ Sui significanti ambigui e polivalenti che aveva assunto il bacio rituale nel corso del VI secolo si veda: M. PENN, *Ritual Kissing, Heresy and the Emergence of Early Christian Orthodoxy*, in «*Journal of Ecclesiastical History*» 54, no. 4 (2003), pp. 627-38.

¹⁰⁵² C. J. HEFELE, *History of the Councils of the Church, vol. IV, AD 451 to 680*, Edinburgh 1895, p. 413.

¹⁰⁵³ Ciononostante, si noti che anche nei primi dieci libri dell'*H.R.* vi sono alcuni passaggi che menzionano il lutto collettivo, seppur in tali episodi non siano presenti né le lacrime, né il pianto. Per esempio, in *H.R.* VII, 21 si narra che, una volta morto l'imperatore Tito, «*Tantus luctus eo mortuo publicus fuit, ut omnes tamquam in propria doluerint orbitate*».

¹⁰⁵⁴ PAOLO DIACONO, *H.L.* II, 28, pp. 88-89.

¹⁰⁵⁵ Ibid. *H.L.* II, 29, p. 89. «Addoloratissimi per la morte del re» Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* II, 29, p. 113.

¹⁰⁵⁶ Ibid. *H.L.* VI, 17, p. 170. «Principe amatissimo da tutti». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* VI, 17, p. 320.

¹⁰⁵⁷ Ibid. *H.L.* VI, 17, p. 170. «Con molte lacrime dei Longobardi presso la basilica del San Salvatore». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* VI, 17, p. 320.

ampiamente argomentato, questo elenco suggerisce che il pianto per la morte del *princeps* coinvolgeva l'intera *gens Langobardorum*, dall'Italia settentrionale a quella meridionale. Similmente al re longobardo Cuniperto, è probabile che Paolo Diacono abbia deciso di riservare anche ad Arechi, erede della tradizione del suo popolo, le lacrime dell'intera *gens Langobardorum*, benché la *Langobardia Maior* ora si trovasse sotto il controllo dei Carolingi.¹⁰⁵⁸

Nella rappresentazione del pianto collettivo in occasione della morte del sovrano, i tre casi sinora analizzati evidenziano alcune differenze. Nel caso della morte di Alboino il dolore e le lacrime dei Longobardi non sembrano né inserirsi in una cornice politico-ideologica, né richiamarsi a un forte senso di unità e identità collettiva, ma potrebbero essere piuttosto ascrivibili al modo indegno in cui Alboino morì. Non è infatti un caso che Paolo Diacono, poco prima di narrare del compianto del popolo, affermi che l'eroe Alboino «*vir bellicosissimus et summae audaciae nihil contra hostem praevalens, quasi unus de inertibus interfectus est, unisque mulierculae consilio periit, qui per tot hostium strages bello famosissimus extitit*». ¹⁰⁵⁹ L'afflizione e il pianto dei Longobardi sembrano perciò essere motivati principalmente dalla morte disonorevole di un uomo così valoroso e coraggioso in battaglia che fu ucciso per scherno del fato e dalle trame di una *muliercula*. Al contrario, le lacrime versate dai Longobardi in occasione delle morti di re Cuniperto e del *princeps* Arechi sembrano invece alludere a una dimensione collettiva all'interno della quale la morte del sovrano rappresenta una perdita che riguarda ogni membro del regno e, come tale, deve essere pianto dall'intera comunità. Inoltre, a differenza di Alboino, caratterizzato soprattutto dall'audacia militare, Cuniperto e Arechi sono descritti come uomini non solo impavidi in battaglia, ma anche d'animo buono, difensori della fede, misericordiosi e generosi verso il prossimo e, soprattutto, amati dal popolo. Cuniperto è infatti colui che sconfisse il malvagio Alahis e fu accolto dall'intera popolazione con lacrime di gioia quando entrò nella città di Ticino liberandola (*H.L.* V, 39). Egli dimostrò di essere d'animo buono, misericordioso¹⁰⁶⁰ e pronto a perdonare anche coloro che lo avevano tradito in diverse occasioni (*H.L.* V, 39; V, 40; VI, 6-7). Per quanto riguarda Arechi, nell'epitaffio si possono ritrovare molteplici versi che lo ritraggono come un principe ideale, come per esempio i vv. 9-25. Si noti infine che, a differenza dell'epigrafe di Cuniperto in cui si descrive il pianto dell'Italia che in quest'ultimo ha perduto simultaneamente un signore, un padre, un pastore e un marito (*quem dominum Italia, patrem atque pastorem, / inde flebile maritum iam viduata gemet*), nell'*H.L.* il pianto per il sovrano coinvolge non

¹⁰⁵⁸ Si veda Cap. II.2, paragrafo 2.

¹⁰⁵⁹ Ibid. *H.L.* II, 28, pp. 88-89. «Un guerriero così valoroso e così audace, non potendo niente contro il nemico, fu ucciso come un imbecille, e morì per le trame di una sola femmina colui che era così famoso in guerra per tante stragi di nemici». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* II, 28, p. 111.

¹⁰⁶⁰ Inoltre, l'amabilità e la mitezza di re Cuniperto sono descritte anche all'interno sia del suo epitaffio, sia di quello della figlia Cuninperga, badessa di Sant'Agata a Pavia. *Epitaphium Cuninpert*, in MGH, *Poetae Latini aevi Carolini*, IV, a cura di K. Strecker, Berlino 1923, p. 726; *Epitaphium Ansprandus* in MGH, *Poetae Latini aevi Carolini*, IV cit., p. 726.

l'Italia, ma l'intera *gens Langobardorum*; una sottile differenziazione che Paolo Diacono sembra inserire intenzionalmente. Alla luce di tali considerazioni, si può affermare che nel caso della morte di Cuniperto e Arechi Paolo privilegi un criterio non di tipo politico-territoriale, bensì legato alla stirpe: a versare copiose lacrime di lutto è infatti l'intera *gens Langobardorum* che, nonostante le controversie e i momenti di difficoltà, continuava a costituire una comunità unita. Probabilmente non è un caso che il pianto dell'intera *gens* – seppur intesa nel suo ampio senso interetnico e aristocratico¹⁰⁶¹ – sia rappresentato da Paolo in relazione proprio alle figure di Cuniperto e di Arechi: infatti, nel primo caso la scomparsa di Cuniperto aprì a una fase di contrasti interni che lacerarono l'intero regno¹⁰⁶² mentre, nel secondo caso, Arechi, erede della tradizione longobarda dopo la caduta di Pavia del 774, scomparve mentre il suo regno era minacciato dalle mire espansionistiche papali supportate dai Carolingi. All'interno di tale contesto, le lacrime e il pianto sembrano non solo esprimere l'afflizione di un intero popolo per la perdita della propria guida, ma potrebbero essere intese anche come un'espressione emotiva volta a rafforzare i legami identitari fra i membri della comunità. Uniti nel pianto per il sovrano, i Longobardi si riconoscevano come appartenenti a un solo gruppo politico che, nonostante avesse dovuto affrontare momenti di estrema difficoltà, era in grado di sopravvivere.

¹⁰⁶¹ Su questo punto si vedano: S. GASPARRI, *Le molteplici identità etniche dei Longobardi in Italia. Linguaggi politici e pratiche sociali*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung» vol. 118 (2012), pp. 493-504; W. POHL, *Gens ipsa peribit. Kingdom and identity after the end of Lombard rule, in 774, ipotesi su una transizione: Atti del seminario di Poggibonsi, 16-18 febbraio 2006*, a cura di S. Gasparri, Turnhout 2008, pp. 67-78; J. JARNUT, *Gens, rex and regnum of the Lombards*, in *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, ed. by H.W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl, Leiden 2003, pp. 409-428.

¹⁰⁶² Il legittimo erede del regno, Liutperto, fu deposto dal duca di Torino, Ragimperto, il cui figlio, Ariperto II, venne eletto re. Ragimperto, tuttavia, morì mentre il figlio a Pavia sconfiggeva in battaglia Liutperto, che fu ucciso poco dopo. Dalla battaglia riuscirono a fuggire Ansprando, duca d'Asti e tutore di Liutperto, e suo figlio Liutprando, i quali riuscirono a rifugiarsi presso i Bavari. Successivamente Ariperto sconfisse il duca di Bergamo Rotarit, il quale si era fatto proclamare re a Pavia. Durante tale scontro furono catturati anche i familiari di Ansprando, tra cui la moglie Teodorata e i due figli, uno dei quali probabilmente morì per le torture subite. Nel frattempo, Ansprando e Liutprando si allearono al duca bavaro Teutperto, il quale non solo offrì loro ospitalità e protezione, ma fece anche sposare la figlia, Guntrude, a Liutprando. Nel 712 Ansprando e Liutprando, insieme ai loro nuovi alleati, sconfissero presso Pavia re Ariperto II, che morì nel tentativo di fuga. Ansprando venne dunque eletto re, ma morì poco dopo e venne sostituito sul trono dal figlio Liutprando. PAOLO DIACONO, *H.L.* VI, 35, pp. 176-177.

Tabella 8 – Il lessico emotivo legato alle lacrime di lutto nell'*Historia Langobardorum*

<i>fletus</i> , pianto
<i>fleo</i> , piangere
<i>lamenta</i> lamento
<i>osculo</i> , baciare
<i>lacrimae</i> , lacrime
<i>lacrimo</i> , piangere
<i>dolere</i> , dolersi
<i>dolens</i> , doloroso

V.4 Lacrime di supplica: un confronto tra Roma antica e l'*Historia Romana* di Paolo

In *H.R.* XVI, 7 Paolo Diacono racconta che l'imperatore Giustino (518 – 527) si impegnò con ardore a estirpare l'arianesimo in Oriente, disponendo che tutte le chiese eretiche dovessero essere consacrate alla religione cattolica. A questa notizia il re ostrogoto Teoderico, «*Arriana lue pollutus*»¹⁰⁶³, inviò a Costantinopoli una delegazione composta da papa Giovanni I (523 – 526), i consoli Teodoro e Importuno, l'ex console Agapito e un altro patrizio anche lui di nome Agapito. Attraverso costoro mandò a dire minaccioso (*interminans*) all'imperatore che se non avesse restituito agli ariani le loro chiese e non avesse smesso di perseguirli, Teoderico avrebbe sterminato tutte le genti d'Italia. Accolti degnamente alla corte imperiali, gli ambasciatori: «*magnis eum de sua suorumque salute solliciti fletibus postulant, ut suae legationis seriem, quamquam esset iniusta, libenter exciperet Italiaeque periturae consuleret [...]*».¹⁰⁶⁴ Di fronte a tali lacrime, Giustino è *permotus*, termine emotivo che sembra indicare un forte stato di turbamento interiore che solitamente induce il personaggio ad acconsentire alle richieste altrui. In effetti, nella produzione paolina, tale stato emotivo compare solamente in un altro episodio, all'interno del quale il re longobardo Agilulfo è *permotus* dalle suppliche della regina Teodolinda, decidendo così di convertirsi fede cattolica e di ripristinare la condizione di onore e dignità dei vescovi precedentemente umiliati.¹⁰⁶⁵ Le lacrime versate dagli ambasciatori alla corte di Costantinopoli sortirono l'effetto desiderato: l'imperatore concesse loro ciò che chiedevano e permise agli ariani di mantenere le proprie consuetudini

¹⁰⁶³ Ibid. *H.R.* XVI, 8, p. 229. «Lordato dalla pestilenza ariana». Trad. in Ibid. *Storia romana* XVI, 8, p. 85.

¹⁰⁶⁴ Ibid. *H.R.* XVI, 8, p. 229. «Preoccupati per la loro salvezza e per quella dei loro cari, gli chiesero in lacrime di accogliere favorevolmente le richieste della loro ambasciata, anche se ingiuste, e di aver cura dell'Italia che stava per andare in rovina». Trad. in Ibid. *Storia romana* XVI, 8, p. 85.

¹⁰⁶⁵ Ibid. *H.L.* IV, 6, p. 118.

nonostante la sua ferrea fede cattolica. Mentre gli ambasciatori erano sulla via del ritorno, Teoderico, «*rabie suae iniquitatis stimulatus*»¹⁰⁶⁶, fece trucidare Simmaco e Boezio, ex consoli e uomini di fede cattolica e, una volta che papa Giovanni raggiunse Ravenna, il re ostrogoto, spinto dalla *malitia* in quanto l'imperatore cattolico aveva accolto con tutti gli onori il pontefice, decise di far morire in carcere quest'ultimo insieme ai suoi compagni. Si noti che nell'*H.R.* Paolo utilizza la parola *rabies* per designare una sfumatura emotiva della rabbia specifica che assume una valenza sempre negativa. Infatti, tale emozione è provata solamente dai “barbari” (in particolare Unni e Goti) e si lega a uno stato di sconvolgimento e perturbazione che si traduce poi in aggressioni e devastazioni (*H.R.* XI, 10; XII, 13; XIV, 2).

La fonte principale di Paolo Diacono per elaborare questa sezione furono gli *Annales Valesiani*, all'interno dei quali, tuttavia, la narrazione dell'episodio dell'ambasceria è meno ricco di dettagli. Benché sia Paolo che l'Anonimo Valesiano abbiano ambedue un forte giudizio negativo sul re degli Ostrogoti, il secondo narra che, prima di partire alla volta di Costantinopoli, papa Giovanni si rifiutò di ordinare all'Imperatore di restituire all'arianesimo coloro che si sono uniti alla Chiesa cattolica, mentre avrebbe trasmesso gli altri messaggi di Teoderico.¹⁰⁶⁷ Quest'ultimo, adirato (*iratus*), mandò comunque la delegazione a Costantinopoli, la quale fu accolta dall'Imperatore Giustino con grande rispetto. Giustino promise inoltre che avrebbe fatto tutto ciò che gli era stato chiesto, tranne di obbligare quelli che erano tornati alla fede cattolica a tornare alla fede ariana.¹⁰⁶⁸ Una volta che il vescovo di Roma tornò a Ravenna, Teoderico ordinò la sua morte dopo aver fatto giustiziare anche Simmaco. Come si può evincere da tale descrizione, negli *Annales Valesiani* non si menzionano diversi elementi, come per esempio il fatto che Teoderico minacciò di sterminare le genti d'Italia o che gli inviati a Costantinopoli piansero per convincere Giustino ad accettare la richiesta del re ostrogoto e che quest'ultimo acconsentì a tutte le richieste. Inoltre, non si menziona la *rabies* di Teoderico, benché quest'ultimo sia comunque soggetto a una forma di ira negativa di fronte al rifiuto del vescovo di Roma. Di conseguenza, Paolo Diacono inserisce intenzionalmente il pianto degli inviati di Teoderico nell'episodio poco prima citato, sottolineando inoltre la condizione di preoccupazione degli ambasciatori e lo stato emotivo di Giustino di fronte alle loro lacrime.

¹⁰⁶⁶ Ibid. *H.R.* XVI, 8, p. 229. «Spinto dal furore della sua malvagità». Trad. in Ibid. *Storia romana* XVI, 8, p. 85.

¹⁰⁶⁷ «Cui papa Iohannes ita respondit: "Quod facturum es, rex, facito citius; ecce in conspectu tuo adsto. Hoc tibi ego non promitto me facturum, nec illi dicturus sum. Nam in aliis causis, quas mihi iniunxeris, obtinere ab eodem, annuente deo, potero». *Annales Valesiani*, in MGH, *Auctores antiquissimi*, IX, 1, a cura di T. Mommesem, Berlino 1882, p. 32

¹⁰⁶⁸ «Iubet ergo rex iratus navem fabricari et super impositum eum cum aliis episcopis, id est Ecclesium Ravennatem et Eusebium Fanestrem, et Sabinum Campanum, et alios duos, simul et senatores Theodorum, Importunum, Agapitum, et alium Agapitum. Sed deus, qui fideles cultores suos non deserit, cum prosperitate perduxit. Cui Iustinus imperator venienti ita occurrit ac si Beato Petro; cui data legatione, ipsa repromisit facturum praeter reconciliatos, qui se fidei catholicae dederunt, Arrianis restitui nullatenus posse». Ibid.

Lacrime, singhiozzi e lamenti costituiscono un *leitmotiv* all'interno delle missioni diplomatiche d'epoca repubblicana e imperiale. Attraverso tali *performances* emotive, il cui scopo fondamentale era quello di suscitare *pietas* negli ascoltatori, gli ambasciatori stranieri o alleati a Roma cercavano di ottenere favori, sostegno militare e aiuti di varia natura.¹⁰⁶⁹ Le lacrime dei *legati*, indipendentemente dal fatto che sortissero un effetto positivo o negativo, si iscrivevano perfettamente in una logica di potere all'interno della quale esse rappresentavano un gesto di sottomissione, supplica e assoggettamento al potere di Roma, la quale, una volta riconosciuta la dovuta autorità e superiorità, poteva eventualmente dimostrarsi clemente e misericordiosa con l'altra parte, stabilendo perciò un rapporto di *fides* e di *pietas*.¹⁰⁷⁰ In effetti, colui che accoglieva favorevolmente le lacrime di supplica dimostrava di essere un uomo di grande benevolenza, magnanimità, misericordia e clemenza, qualità essenziali nella vita politica della Roma antica. Tale dimostrazione di indulgenza si accompagnava tuttavia a un accurato calcolo politico e strategico che riguardava sia la valutazione dei costi e dei benefici nell'accogliere o meno la supplica, sia nell'appurare la sincerità delle lacrime versate degli interlocutori, le quali potevano talvolta essere fasulle e/o celare cattive intenzioni.¹⁰⁷¹ Questo particolare copione emotivo, il quale si basava su un rapporto tra ineguali e simboleggia sostanzialmente la sottomissione dei vinti e, più in generale, di coloro che erano assoggettati o alleati a Roma, non sembra riproporsi in modo identico in *H.R.* XVI, 8. Anzitutto, le lacrime descritte da Paolo non esprimevano né l'assoggettamento degli ambasciatori a Giustino, né tanto meno di Teoderico all'imperatore. Infatti, il re ostrogoto inviò i suoi ambasciatori a Costantinopoli minacciando Giustino di distruggere l'Italia se egli non avesse restituito le chiese agli ariani e non avesse permesso loro di vivere in pace: più che di una richiesta disperata, dunque, si tratta di una vera propria intimidazione e provocazione al potere imperiale. Gli stessi ambasciatori – tra i quali vi era anche papa Giovanni I, fervente sostenitore della fede cattolica – erano convinti che le pretese del re ostrogoto fossero totalmente ingiuste e, di conseguenza, le lacrime da loro versate non avevano tanto l'obiettivo di porre fine alla vessazione degli ariani in quanto la consideravano sconclusionata e illecita, ma piuttosto erano dettate da una forte *sollicitudo* che riguardava in primo luogo loro stessi e, in secondo luogo, l'Italia intera. In altre parole, il potere persuasivo delle lacrime fu utilizzato prima di tutto per evitare che Teoderico devastasse la penisola italiana e non per favorirne le scelte ideologico-religiose. Inoltre, proprio perché l'ambasceria era composta da uomini consapevoli della falsità dell'arianesimo, l'imperatore, paladino del cattolicesimo, accolse benevolmente le loro

¹⁰⁶⁹ REY, *Il potere delle lacrime* cit., pp. 34-38. Si veda anche: J. VEKSELIUS, *Weeping for the res publica. Tears in Roman political culture*, Ph.D. dissertation, Lund 2018, pp. 149-154.

¹⁰⁷⁰ Ibid. *Weeping for the res publica* cit., pp. 153-154.

¹⁰⁷¹ Sull'importanza della "sincerità delle lacrime" nella vita politica e militare dell'antica Roma si veda: P. AKAR, *Pleurer comme un homme à la fin de la République romaine, ou comment construire l'autorité par les larmes*, in «Mètis» n. 12 (2014), pp. 325-352.

lacrime, non tanto per favorire il re ostrogoto, bensì per evitare una strage di innocenti. In ultima analisi, il pianto degli ambasciatori certamente può essere inteso come una forma di supplica e di appello alla *benevolentia* e alla *magnitudo animi* di Giustino – e, da questo punto di vista, esso potrebbero richiamarsi a una cultura e a un linguaggio politico ben consolidato nella tradizione romana –, ma tali lacrime non possono essere assimilate a quelle versate dalle ambascerie davanti al senato o all'imperatore della Roma repubblicana o imperiale. Le lacrime di Giovanni I e gli altri *legati* sono quelle di uomini che, pur considerando scorrette le pretese di Teoderico, non esitano ad utilizzare ogni forma e strumento di persuasione per cercare di evitare una carneficina: il loro pianto, oltre a voler suscitare la misericordia e la pietà di Giustino, è influenzato da un atteggiamento profondamente cristiano centrato sull'*amor* verso il prossimo, il quale sembra essere pienamente compreso e condiviso dall'imperatore cattolico. Inoltre, Giustino, accogliendo le lacrime degli ambasciatori, dimostra di essere un imperatore virtuoso e nobile d'animo poiché, sebbene egli stesse combattendo con grande ardore il morbo dell'eresia ariana, abbandonò tale lodevole battaglia per evitare lo sterminio delle genti d'Italia. Infine, l'episodio narrato da Paolo Diacono rimarca che gli interlocutori di Giustino erano pienamente coscienti della forza persuasiva delle lacrime e non tardarono a servirsene per riuscire a convincere l'imperatore, il quale, inoltre, non sembra essere affatto sorpreso o stranito dalla loro *performance* emotiva.

1. Accogliere le lacrime degli afflitti: un modello di virtuosità cristiano

Nell'*H.R.* Paolo Diacono sottolinea la grandezza morale di colui che accoglie le lacrime di supplica e preghiera, benché non sempre tali lacrime si inseriscano nel quadro di relazioni diplomatiche tra regni. In *H.R.* XIV, 17 l'autore racconta infatti che, durante la devastazione dell'Italia da parte dei Vandali di Genserico e dei Mauri, Paolino di Nola, uomo piissimo e vescovo della città, dopo aver speso tutto il suo denaro per il riscatto dei prigionieri, decise di offrire sé stesso a quella *barbara gens* in cambio del figlio di una vedova, il quale precedentemente era stato catturato e condotto in Africa come schiavo. Nel racconto, l'autore sottolinea che tale decisione del vescovo fu dettata dal fatto che «*viduae filio maternas non valens piis ferre visceribus lacrimas*».¹⁰⁷² Le lacrime della vedova indussero perciò il sant'uomo a recarsi in Africa insieme alla donna per riscattare il figlio prigioniero, riuscendo infine non solo a liberarlo, ma anche a tornare in patria con tutti i suoi concittadini dopo aver fatto conoscere la sua santità a quella *barbara gens*. L'atteggiamento misericordioso da parte del vescovo, il cui cuore *pious* non può resistere al pianto di una madre sofferente, è un chiaro indice

¹⁰⁷² PAOLO DIACONO, *H.R.* XIV, 18, p. 202. «Non potendo più sopportare nel suo cuore pietoso le lacrime materne di una vedova per il figlio». Trad. in *Ibid. Storia romana* XIV, 18, p. 65.

di santità e contemporaneamente di *amor* cristiano verso coloro che si trovano in uno stato di afflizione.

Molti anni dopo, nell'*H.L* Paolo racconta un aneddoto che mette in luce ancora una volta il cuore *pius* di colui che accoglie benevolmente le lacrime altrui. In *H.L.* V, 40 l'autore riferisce che, poco prima della battaglia nel campo di Coronate d'Adda (689), nella quale si scontrarono il re longobardo Cuniperto e il malvagio duca Alahis, il diacono Seno, custode della basilica di San Giovanni Battista, poiché «*diligeret regem et metueret ne rex in bello periret*»¹⁰⁷³, pregò il suo re di consegnargli la sua armatura affinché potesse prendere il suo posto in battaglia contro il tiranno Alahis. A detta del diacono, infatti, se Cuniperto fosse stato ucciso, un enorme quantità di persone sarebbero successivamente state massacrate tra atroci supplizi. Poiché inizialmente il re non acconsentì a tale richiesta, i pochi fedeli intorno a lui cominciarono a chiedere con lacrime (*cum lacrimis deprecere*) di accettare la proposta del diacono. Cuniperto, «*victus tandem, ut era pii cordis, eorum precibus et lacrimis, lorica suam, galeam atque ocreas et cetera arma diacono praebeuit in suaque persona eum ad proelium direxit*».¹⁰⁷⁴ Benché inizialmente contrariato, probabilmente in quanto ambiva a scontrarsi direttamente con Alahis, il re longobardo accolse le preghiere e le lacrime dei suoi sudditi in quanto era di animo buono (*pii cordis*) e comprendeva perfettamente le nefaste conseguenze che sarebbero seguite alla sua morte in battaglia. Della bontà d'animo di Cuniperto Paolo Diacono offre un'ulteriore conferma in *H.L.* V, 39: Aldo e Grauso, cittadini di Brescia, i quali avevano precedentemente aiutato Alahis a impadronirsi del regno di Cuniperto e del suo palazzo di Ticino¹⁰⁷⁵, scoprirono per caso che Alahis tramava contro la loro vita e, senza farsi scoprire dal loro signore, decisero di recarsi da re Cuniperto. Giunti davanti a lui, si gettarono ai suoi piedi confessando di aver agito indegnamente e, al fine di porre rimedio al loro comportamento ignobile, gli illustrarono un eventuale piano per riconquistare la città di Ticino. In questa occasione, «*fleverunt pariter et inter se sacramenta dederunt*»¹⁰⁷⁶, ai quali seguì l'organizzazione di uno stratagemma affinché il re potesse tornare in città. Accogliendo le lacrime e le preghiere dei due uomini, Cuniperto dimostra di esser un sovrano magnanimo verso coloro che lo avevano precedentemente tradito; magnanimità di cui aveva dato prova persino nei confronti dello stesso Alahis molti anni prima, impedendo che il padre, re Pertarito, lo uccidesse a causa delle sue azioni sconsiderate.¹⁰⁷⁷ Più in generale, mentre Alahis è

¹⁰⁷³ PAOLO DIACONO, *H.L.* V, 40, p. 160. «Amava molto il re e temeva che potesse morire in battaglia». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* V, 40, p. 293.

¹⁰⁷⁴ Ibid. *H.L.* V, 40, p. 160. «Vinto alla fine, perché era di animo buono, dalle loro preghiere e lacrime, dette al diacono la sua corazza, l'elmo, gli schinieri e le altre armi e lo mandò al suo posto nella battaglia». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* V, 40, p. 295.

¹⁰⁷⁵ Ibid. *H.L.* V, 38, pp. 157-158.

¹⁰⁷⁶ Ibid. *H.L.* V, 39, p. 159. «Piansero insieme e si scambiarono giuramenti». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* V, 39, p. 291.

¹⁰⁷⁷ Ibid. *H.L.* V, 36, p. 156.

descritto come un tiranno usurpatore che detestava profondamente tutti i sacerdoti e i chierici¹⁰⁷⁸, Cuniperto è rappresentato come un re cattolico, «*vir elegans et omni bonitate conspicuus audaxque bellator*»¹⁰⁷⁹, nonché particolarmente devoto al culto di san Michele.¹⁰⁸⁰ Il fatto che in entrambe le occasioni il re accolga benevolmente le lacrime altrui non può che rafforzare l'immagine positiva di Cuniperto nelle vesti di *rex christianus*, misericordioso e pietoso non solo nei confronti dei propri fedeli, ma anche verso coloro che lo avevano precedentemente tradito.

Se si paragonano gli episodi sinora presi in considerazione è possibile ricostruire un possibile copione emotivo legato alle lacrime di supplica nell'*H.L.* e nell'*H.R.*, benché occorra al contempo considerare che le vicende poco prima descritte si inseriscono in opere diverse e con scopi differenti. Ciononostante, non è improbabile che Paolo volesse presentare sia al pubblico dell'*H.R.* – i duchi di Benevento –, sia a quello dell'*H.L.* – all'interno del quale non è improbabile che vi fossero anche dei membri della comunità emotiva longobardo-beneventana – un codice di comportamento emotivo comune che, come si argomenterà a breve, era centrato sulla *pietas*, la *caritas* e l'*amor* verso il prossimo. Analizzando le congruenze degli episodi in cui protagonisti sono le lacrime di supplica, è possibile abbozzare il seguente copione emotivo:

Un individuo, minacciato da un singolo o da un gruppo, è preoccupato/intimorito di fronte alla concreta possibilità che un avvenimento negativo potrebbe arrecargli un danno diretto o indiretto in un futuro prossimo qualora non si intervenga sulla situazione o si soddisfino precise istanze.

Non essendo in grado di intervenire sulla situazione in prima persona, egli chiede l'aiuto a un altro individuo che si trova in una posizione di prestigio sociale e/o che sia in grado di poter agire sulla situazione, se non addirittura risolverla.

Tale richiesta è espressa dal supplicante attraverso il pianto/le lacrime che hanno lo scopo di persuadere il proprio interlocutore che, in virtù della sua bontà d'animo e carità cristiana, acconsente alla richiesta e interviene attivamente sulla situazione.

¹⁰⁷⁸ Ibid. *H.L.* V, 41, pp. 160-161.

¹⁰⁷⁹ Ibid. *H.L.* V, 17, p. 170. «Uomo di bella figura, di grande bontà e audace combattente». Trad. in Ibid. *Storia dei Longobardi* VI, 17, p. 323.

¹⁰⁸⁰ Infatti, stando al racconto di Paolo Diacono, l'immagine dell'arcangelo guerriero sarebbe apparso fra le fila dei soldati del re longobardo durante la battaglia di Coronate d'Adda per spaventare il ribelle Alahis che, impaurito da tale immagine, non accettò di scontrarsi individualmente con il sovrano in quanto «*inter contos suos sancti archangeli Michaelis, ubi ego illi iuravi, imaginem conspicio*». PAOLO DIACONO, *H.L.* V, 41, pp. 160-161. Come notato da Gasparri, tale racconto potrebbe forse alludere all'esistenza di un giuramento militare al re longobardo in presenza dell'immagine di san Michele che probabilmente avrebbe dovuto svolgersi all'interno dell'omonima chiesa di Pavia. S. GASPARRI, *La regalità longobarda. Dall'età delle migrazioni alla conquista carolingia*, in *Alto medioevo mediterraneo*, a cura di S. Gasparri, Firenze 2015, pp. 220-221.

Anzitutto, coloro che piangono (i *legati* di Teoderico, il diacono Seno e i fedeli di Cuniperto, la vedova, Grauso e Aldo) sono accumulati da alcune caratteristiche e modi d'interagire sulla scena: in primo luogo, essi hanno una precisa richiesta da rivolgere a qualcuno che si trova in una posizione di prestigio sociale e/o di poter efficacemente intervenire sulla situazione di partenza per migliorarla, se non addirittura risolverla (l'imperatore Giustino, re Cuniperto, il vescovo di Nola). Inoltre, la richiesta di coloro che versano le lacrime è motivata dalla preoccupazione e dal timore che un avvenimento molto negativo e minaccioso possa manifestarsi in un futuro prossimo (la distruzione dell'Italia da parte di Teoderico, la morte in battaglia di Cuniperto, la perdita permanente del figlio in cattività, l'assassinio da parte di Alahis) qualora non si soddisfino precise istanze (la cessazione delle persecuzioni contro gli ariani) o non si agisca direttamente sulla situazione per modificarne gli esiti (il travestimento del diacono Seno, il viaggio per riscattare il figlio in Africa, i giuramenti e l'organizzazione di un piano per riconquistare la città di Ticino). Questo stato di preoccupazione/timore sembra essere legato anche a una forma di amore verso sé stessi (amore per la propria vita in caso di minaccia di morte) o verso un individuo/gruppo specifico (amore verso il proprio re, il proprio figlio o l'intera popolazione dell'Italia) e può motivare ulteriormente l'individuo ad avanzare la propria richiesta. Infine, lo stato di preoccupazione è generato dalla malvagità e dell'efferatezza di specifici individui o gruppi di individui descritti in termini espressamente negativi da Paolo Diacono (l'eretico e perfido Teoderico, il tiranno Alahis, i barbari Vandali). Al contrario, l'autore rappresenta in modo esplicitamente positivo coloro che accolgono benevolmente le lacrime: Giustino è un imperatore che con ardore combatte l'arianesimo e che si dimostra compassionevole nei confronti dei popoli d'Italia minacciati da Teoderico, mentre Paolino di Nola è un sant'uomo dal cuore *pious*, così come re Cuniperto, sovrano devoto e dall'animo buono. Paolo sembra perciò stabilire uno stretto legame tra retta fede, bontà d'animo e *pietas*: solamente chi ha accolto la vera fede e i suoi insegnamenti può dimostrarsi magnanimo e caritatevole nei confronti di coloro che versano lacrime di supplica.

All'interno delle quattro scene occorre inoltre notare che se da un lato le lacrime potrebbero rappresentare l'espressione corporea della grande preoccupazione di chi teme che un evento avverso possa manifestarsi di lì a breve, dall'altro lato, più che un mero sfogo o un'esplosione emotiva dettata dall'incapacità di gestire i propri stati d'animo, esse potrebbero essere intese come uno strumento comunicativo che, se utilizzato adeguatamente e all'interno di precise circostanze, permetteva di raggiungere determinati obiettivi. Lungi dall'essere simbolo di debolezza, d'eccessiva ansia e d'incapacità di affrontare una situazione difficoltosa, le lacrime rivolte a Giustino, Cuniperto e Paolino di Nola molto probabilmente avevano lo scopo di persuadere i propri interlocutori ad

acconsentire a specifiche richieste che solo uomini di grande prestigio, santità e bontà d'animo potevano soddisfare. Occorre infine notare che, più che attestare la sincerità di colui o colei che avanza la richiesta, sembra che il pianto di un individuo afflitto sia utilizzato da Paolo Diacono per dimostrare la virtuosità e la fede di colui che lo accoglie. In effetti, come emerso dall'analisi dell'epitaffio dedicato ad Arechi, della *V.G.* e del *Liber*, lo storico longobardo loda coloro che si impegnano nel prestare soccorso spirituale, materiale e morale agli afflitti.

Occorre infine notare che sia nell'*H.L.* che nell'*H.R.* l'atto di supplica non è sempre accompagnato dalla presenza delle lacrime da parte del supplicante. Ciò si verifica soprattutto in quei casi in cui la supplica sia rivolta direttamente a colui che può potenzialmente arrecare un danno diretto o indiretto al supplicante¹⁰⁸¹, così come nei casi in cui un individuo prega un chierico affinché quest'ultimo interceda presso Dio affinché la sua richiesta venga esaudita.¹⁰⁸² Le lacrime di supplica sono invece esplicitamente menzionate da Paolo Diacono in quei casi in cui il supplicante si rivolga a un individuo che detiene un certo prestigio sociale affinché intervenga per cambiare o risolvere una situazione potenzialmente rischiosa causata da un terzo. Naturalmente possono sussistere delle eccezioni: per esempio, in *H.L.* IV, 37 Paolo racconta che durante l'attacco degli Avari di Cividale, causato dal tradimento di Romilda, i figli di quest'ultima e del duca Gisulfo montarono a cavallo per sfuggire al nemico. Uno di loro, ritenendo che il fratello più piccolo Grimoaldo (futuro re dei Longobardi) non riuscisse a reggersi sul cavallo in corsa data la sua giovanissima età, pensò che fosse meglio per il piccolo essere ucciso da lui piuttosto che essere imprigionato dal nemico. Il fratello maggiore levò allora la lancia contro Grimoaldo, ma quest'ultimo piangendo (*lacrimans*) lo pregò di risparmiarlo, assicurandolo che era in grado di reggersi a cavallo, come dimostrò poco dopo seguendo i fratelli in fuga.¹⁰⁸³ Inoltre, come si argomenterà a breve, le lacrime di supplica potevano essere talvolta ignorate, ma sia nell'*H.R.* che nell'*H.L.* Paolo sembra riconoscerne la potenzialità in termini di efficacia e di successo. In definitiva, le lacrime analizzate nei quattro episodi si inseriscono all'interno di un linguaggio politico già esistente che ne riconosceva la grande capacità persuasiva (quello della tradizione romana), ma sono caricate di un ulteriore significato cristiano legato all'*amor* verso il prossimo, alla *pietas* e al prestare soccorso a chi si trova in una condizione di difficoltà.

2. Ezio: un generale romano indifferente alle lacrime?

Un altro episodio in cui le lacrime sono protagoniste nelle relazioni diplomatiche si ritrova in *H.R.* XIII, 17. In questa sezione Paolo Diacono racconta che i Britanni, minacciati nuovamente dalle

¹⁰⁸¹ Si veda per esempio *H.L.* VI, 51; *H.R.* XI, 11; XIII, 12; XIV, 12; XIV 16.

¹⁰⁸² Come nei casi esposti in *H.L.* VI, 31; VI, 58.

¹⁰⁸³ *Ibid.* *H.L.* IV, 37, p. 130.

scorrerie di Scoti e Pitti, inviarono al generale romano Ezio (390 – 454) una «*epistulam lacrimis aerumnisque refertam eiusque quantocius auxilium efflagitant*». ¹⁰⁸⁴ Tuttavia, il generale, impegnato a tenere a bada altre minacce, ignorò tali richieste e i Pitti, nonostante la strenua resistenza di alcuni Britanni, conquistarono la parte settentrionale dell'isola. Successivamente i Britanni, ormai diffidenti nei confronti della protezione romana, chiesero aiuto alla tribù degli Angli per sconfiggere gli Scoti, ma furono assoggettati nuovamente, proprio dagli stessi Angli. A differenza delle lacrime di papa Giovanni I e degli altri *legati*, le copiose lacrime che accompagnavano la missiva dei Britanni non sortirono un effetto positivo: il *magister militum*, infatti, non ascoltò il loro grido d'aiuto, a differenza di quanto aveva fatto precedentemente l'imperatore Onorio (384 – 423), il quale aveva accolto le suppliche dei Britanni in cambio della loro sottomissione. ¹⁰⁸⁵

Alla luce delle considerazioni precedenti, si potrebbe dedurre che, se da un lato colui che accoglie le lacrime di supplica è rappresentato da Paolo positivamente, dall'altro lato chi ignora o rifiuta tale pianto – specie se un alleato in difficoltà – sia descritto in termini quantomeno sfavorevoli, se non del tutto ostili. In realtà, l'autore non giudica affatto il comportamento di Ezio e non sembra neppure manifestare un forte interesse nei confronti dell'amara sorte dei Britanni, dapprima assoggettati dai Pitti e poi dagli Angli. Inoltre, se si analizza nel dettaglio il personaggio di Ezio e se ne ripercorrono le imprese descritte nell'*H.R.*, il giudizio sul generale romano da parte dell'autore non sembra essere particolarmente sfavorevole. Anzitutto, Ezio non è affatto un uomo crudele incapace di accogliere le struggenti preghiere altrui: infatti, come raccontato in *H.R.* XIII, 12, il *magister militum* cedette alle strazianti suppliche di Gundicario, re dei Burgundi, concedendogli la pace a seguito una cruenta guerra in Gallia. ¹⁰⁸⁶ Per di più, dopo aver organizzato un'alleanza contro Attila, Ezio lo affronta valorosamente in battaglia, benché la sua decisione di allontanare gli alleati Goti per paura che quest'ultimi avrebbero potuto attaccare i Romani una volta che Attila fosse stato eliminato, causò in seguito un'ulteriore sanguinosa incursione del re unno in Italia. ¹⁰⁸⁷ Infine, a seguito del suo assassinio per ordine dell'imperatore Valentiniano III (419 – 455), Ezio è descritto nei seguenti termini: «*Ita vir bellicosissimus Aetius et quondam Attilae regis potentissimi terror occubuit, cum quo pariter et Occidentis imperium salusque rei publicae corruit nec ultra hactenus valuit relevari*». ¹⁰⁸⁸

¹⁰⁸⁴ Ibid. *H.R.* XIII, 17, p. 188. «Missiva gonfia di lacrime e miserie, con la richiesta di correre al più presto in loro aiuto». Trad. in Ibid. *Storia romana* XIII, 17, p. 53.

¹⁰⁸⁵ Ibid. p. 178.

¹⁰⁸⁶ Ibid. *H.R.* XIII, 13, pp. 185-186 «*His etiam temporibus Gundicarium Burgundionum regem intra Gallias habitantem Aetius patricius bello obrivit pacemque ei supplicant concessit*». Trad. in Ibid. *Storia romana* XIII, 13, p. 51.

¹⁰⁸⁷ Ibid. *H.R.* XIV, 6-9, pp. 193-196.

¹⁰⁸⁸ Ibid. *H.R.* XIV, 15, pp. 199-200. «E così finì Ezio, uomo molto bellicoso, un tempo terrore del potentissimo re Attila; con lui crollavano ugualmente l'impero d'occidente e la salvezza dello Stato, che finora non è più riuscito a risollevarsi». Trad. in Ibid. *Storia romana* XIV, 15 pp. 64-65.

Se si considera il giudizio complessivo di Paolo Diacono su Ezio, la decisione del *magister militum* di non aiutare i Britanni non fu probabilmente dettata né da una forte diffidenza verso quel popolo, né tantomeno dalla presunta crudeltà e slealtà del generale verso gli alleati. La scelta di Ezio fu invece maturata a partire da un calcolo puramente strategico: lo stesso Paolo, infatti, sottolinea che il generale non accolse la richiesta d'aiuto degli alleati in quanto era impegnato a combattere su altri fronti¹⁰⁸⁹; scelta militare che si presenta frequentemente anche nelle narrazioni storiche relative all'epoca repubblicana e imperiale.¹⁰⁹⁰ La decisione di Ezio non dovrebbe perciò essere analizzata da un punto di vista morale, ma piuttosto strategico-militare: le circostanze non erano favorevoli ad un suo intervento in Britannia in quanto egli era già impegnato a combattere in Gallia. Infine, l'intera vicenda indica che nell'ambito diplomatico l'utilizzo delle lacrime per ottenere favori e aiuti non era efficace in ogni occasione, ma dipendeva talvolta da fattori contestuali e circostanziali. Di conseguenza, se da un lato nell'*H.R.* e *H.L.* il potere persuasivo delle lacrime di supplica e la bontà d'animo di colui che le accoglie favorevolmente è più volte evidenziata da Paolo, dall'altro lato non sempre tali lacrime erano prese in considerazione; il fatto che venissero ignorate non necessariamente implicava una netta condanna da parte dell'autore.

3. Lacrime e sincerità

In *H.R.* VI, 21 si racconta il celebre episodio di Cesare in lacrime dopo aver ricevuto la testa del rivale Pompeo, ucciso spietatamente per volontà di Tolomeo XIII nella speranza di ingraziarsi il favore di Cesare. L'episodio è tratto alla lettera dall'*Historia Romana* di Eutropio, fonte principale dell'*H.R.* di Paolo sino al X libro: «*Quo conspecto Caesar etiam lacrimas fudisse dicitur tanti uiri intuens caput et generi quondam sui*».¹⁰⁹¹ La commossa reazione di Cesare è tramandata da numerose fonti latine¹⁰⁹², le quali, in alcuni casi, commentano criticamente l'episodio accusando Cesare di falsità e di simulare il suo dispiacere: per esempio, secondo Lucano, Cesare inscenò le sue lacrime quando gli fu consegnata la testa di Pompeo per nascondere i suoi veri sentimenti (*Pharsale* 9, 1035-1056), oppure Cassio Dione scrive che Cesare versò lacrime e si lamentò, ma fu ridicolizzato per ipocrisia

¹⁰⁸⁹ Ibid. *H.R.* XIII, 17, p. 188. «*Quibus dum Aetius minime annuisset eo, quod contra viciniore hostes occupatus existeret*». Trad. in Ibid. *Storia romana* XIII, 17, p. 53.

¹⁰⁹⁰ Durante la seconda guerra punica, i Peteliani, minacciati da Annibale, inviarono al senato di Roma dei *legati* che si prostrarono davanti ai senatori in uno stato di fortissima afflizione per domandare loro aiuto. Questi pregarono e piansero copiosamente, suscitando grande compassione nei senatori e nel popolo ma, nonostante ciò, poiché il territorio dei Peteliani era geograficamente troppo lontano dalla sfera d'intervento romano, Roma fu costretta ad abbandonare i suoi alleati. TITO LIVIO, *Storie*, XXIII, 20.

¹⁰⁹¹ PAOLO DIACONO, *H.R.* VI, 21, p. 93. «Alla vista di ciò, si dice che Cesare abbia persino versato lacrime, guardando la testa di un uomo così valoroso, che un tempo era stato suo genero». Trad. italiana in EUTROPIO, *Storia di Roma*, ed. e trad. di F. Bordone, Santarcangelo di Romagna 2014, pp. 94-95.

¹⁰⁹² Val. Max. 5, 1, 10; Plut. *Caes.* 48, 2; *Pomp.* 80, 7; Appian. *bell. civ.* 2, 86.

perché fingeva di piangere Pompeo e faceva mostra del suo dolore (*Storia Romana* 42, 8).¹⁰⁹³ Tuttavia, come ha notato Philippe Akar, le reali intenzioni di Cesare non erano probabilmente quelle di convincere i soldati presenti della sua reale sofferenza, ma piuttosto di far circolare la notizia che egli aveva pianto. Egli desiderava che a Roma si parlasse del fatto che aveva pianto in quel momento specifico e del presunto motivo di tali lacrime. In questo modo, la storia di Cesare afflitto di fronte alla morte del rivale Pompeo, ucciso atrocemente dagli egiziani, avrebbe potuto garantirgli una forma di impunità a Roma.¹⁰⁹⁴

Più in generale, se nelle narrazioni storiche relative alla Roma repubblicana le lacrime versate dai generali venivano spesso usate sia per capovolgere una situazione di conflitto reale o potenziale e contemporaneamente a ristabilire un rapporto di *fides* tra quest'ultimi e i soldati, tale funzione del pianto non è mai menzionata né tantomeno commentata all'interno delle due *historiae* di Paolo Diacono. L'unico cenno che sembrerebbe alludere a tale dimensione è quello relativo alle lacrime di Cesare, il quale, oltre a non essere affatto giudicato dall'autore, è ripreso alla lettera dall'*Historia* di Eutropio senza alcuna variazione. Similmente, né nell'*H.R.*, né nell'*H.L.* Paolo affronta il tema della sincerità delle lacrime, benché egli non ignori completamente la capacità di simulare i sentimenti e di nascondere i propri reali stati emotivi.¹⁰⁹⁵

Tabella 9 – Il lessico emotivo legato alle lacrime di supplica nell'Historia Langobardorum e nell'Historia Romana

<i>permotus</i> , turbato
<i>fletus</i> , pianto
<i>fleo</i> , piangere
<i>sollicitudo</i> , preoccupazione
<i>lacrimae</i> , lacrime
<i>diligere</i> , amare
<i>metuo</i> , temere
<i>aerumna</i> , affanno, pena

¹⁰⁹³ Sulla sincerità delle lacrime di Cesare si veda: J. HAGEN, *Die Tränen der mächtigen und die Macht der Tränen. Eine emotionsgeschichtliche Untersuchung des weinens in der kaiserzeitlichen historiographie*, Stuttgart 2017, pp. 202-206.

¹⁰⁹⁴ AKAR, *Pleurer comme un homme* cit., p. 330.

¹⁰⁹⁵ Si veda l'esempio emblematico di Rometruda che ingannò il fratello del re degli Eruli simulando una serie di stati emotivi per nascondere il suo *dolor* irrefrenabile (*H.L.* I, 20).

V.5 Lacrime di pentimento: Gregorio Magno e la peste del 590

All'interno dell'orazione pronunciata in occasione della pestilenza romana del 590¹⁰⁹⁶, riportata da Paolo Diacono nella *V.G.* nella versione contenuta nei *D.L.H.* di Gregorio di Tours, Gregorio Magno stabilisce uno stretto legame tra dolore, lacrime e contrizione/compunzione¹⁰⁹⁷ e penitenza, preghiera e confessione. In questo paragrafo ci si soffermerà soprattutto sul ruolo e il significato delle lacrime e della compunzione evocate dal pontefice nel contesto particolare dell'epidemia del 590. Anzitutto, come notato da Piroška Nagy¹⁰⁹⁸, il pensiero gregoriano relativo alle lacrime e alla compunzione è sottoposto ad una duplice influenza. La prima attiene al pensiero di Cassiano e dei Padri del Deserto, soprattutto per quanto riguarda l'ascesi, la purificazione delle lacrime e la pratica monastica¹⁰⁹⁹; la seconda, invece, è legata alla teologia e all'antropologia agostiniana¹¹⁰⁰, con particolare attenzione alla centralità dell'Incarnazione, dell'Eucarestia e del sacrificio di Cristo. Gregorio attinge da entrambe le tradizioni senza però riproporle fedelmente: la sua esposizione risulta perciò innovativa, frutto di una riflessione teologica complessa, che avrà un impatto fondamentale nelle opere dei pensatori cristiani successivi.

Nell'esortazione pronunciata in occasione della pestilenza del 590 Gregorio Magno afferma che, di fronte alla concreta e imminente possibilità di morire a causa della malattia, «*unusquisque ergo nostrum ad poenitentiae lamenta confugiat, dum flere ante percussione[m] vacat. Revochemus ante oculos mentis quicquid errando commisimus et quod nequiter egimus flendo puniamus*».¹¹⁰¹ Il pontefice invita i fedeli a riflettere su quale sia la loro condizione spirituale e morale presente poiché la malattia non permette a colui che l'ha colpito di avere il tempo di piangere su ciò che ha

¹⁰⁹⁶ Per una contestualizzazione del discorso di Gregorio si veda Cap. III.1, paragrafo 4.

¹⁰⁹⁷ Per compunzione si indica in generale un forte dolore o una sorta di puntura acuta e persistente. A partire dal contesto del Nuovo Testamento, e in particolare dal discorso di San Pietro il giorno di Pentecoste negli *Atti degli Apostoli*, la compunzione comincia ad essere associata al pentimento che, insieme alla fede e al battesimo, costituisce per Pietro una delle tre condizioni per raggiungere la salvezza. La sensazione di "puntura" al cuore, solitamente generata dal pensiero del peccato, nonché base stessa della compunzione, costituirà un *leitmotiv* importante nella letteratura cristiana successiva. NAGY, *Le don des larmes* cit., pp. 425-430.

¹⁰⁹⁸ Ibid. pp. 124-126.

¹⁰⁹⁹ In Oriente, a partire dalle opere di Evagrio Pontico e soprattutto Cassiano, le lacrime, descritte come un *donum*, assumono una forte rilevanza nella vita spirituale del monaco poiché esse hanno la capacità di elevarne lo spirito purificandolo dai vizi e dalle passioni carnali. Il pianto è perciò un mezzo di salvezza e beatitudine perché attraverso la depurazione mediante le lacrime del corpo e dell'anima è possibile giungere al perfezionamento spirituale.

¹¹⁰⁰ A partire dalle opere di Agostino, nel panorama occidentale si afferma invece un paradigma differente rispetto a quello orientale poiché basato su una nuova antropologia cristiana in cui non è il corpo a essere l'origine del peccato, bensì l'anima da cui derivano i vizi e la corruzione della carne. Inoltre, la salvezza non è più raggiungibile attraverso la pratica ascetica individuale, ma è riconducibile ai vincoli sacramentali della Chiesa. Alla luce di tali premesse, per Agostino le lacrime non hanno più un ruolo mistico e sono svincolate dalla prospettiva ascetica dei monaci orientali.

¹¹⁰¹ PAOLO DIACONO, *V.G.* XI, pp. 16-17. «Ciascuno di noi pertanto si dia ai lamenti della penitenza, finché ha modo di piangere prima che lo tocchi il castigo. Richiamiamo agli occhi della mente ciò che abbiamo iniquamente compiuto e puniamo con le nostre lacrime ciò che abbiamo iniquamente compiuto». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno* XI, p. 159.

compiuto.¹¹⁰² Di conseguenza, è assolutamente necessario che ciascuno si confessi e si penta dei peccati commessi; due pratiche che devono essere accompagnate da un pianto insistente poiché tale perseveranza è gradita a Dio: «*imminente ergo tantae animadversionis gladio, nos importunis fletibus insistamus. Ea namque, quae ingrata esse hominibus importunitas solet, iudicio veritatis placet, quia pius ac misericors Deus vult a se precibus veniam exigi [...]*». ¹¹⁰³ L'idea che l'efficacia della confessione dipenda anche dalla presenza delle lacrime – e, come si è già argomentato, del dolore – è sottolineata all'interno anche dei *Moralia in Iob*: «*sciendum quoque est quia saepe et reprobis peccata confitentur, sed deflere contemnunt. Electi autem culpas suas, quas vocibus confessionis aperiunt, districtae animadversionis fletibus insequuntur*». ¹¹⁰⁴ Inoltre, le lacrime attestano anche la sincerità della confessione stessa. Il pianto non solo deve accompagnare la confessione, ma anche l'atto di penitenza. Sono infatti le lacrime e la contrizione/compunzione a garantire che l'animo del peccatore possa essere purificato dalle colpe commesse. ¹¹⁰⁵ Non è perciò un caso che, al termine dell'orazione, Gregorio inviti i fedeli a prender parte alla litania settiforme con cuore contrito e di lasciarsi andare alle lacrime con cuore devoto affinché Dio decida infine di non emettere più alcuna sentenza di condanna. ¹¹⁰⁶

In relazione all'atto del pentimento, Gregorio Magno distingue allora due tipologie di compunzione che si collegano ad altrettante tipologie di lacrime. La compunzione può essere anzitutto dovuta al timore della punizione, la quale è direttamente legata alle lacrime provocate dal timore dei peccati, ovvero lacrime che il fedele versa quando ritiene di non poter salvare la propria anima per via dei peccati commessi. ¹¹⁰⁷ Questa tipologia di lacrime è in grado non solo di lavare via le colpe del penitente, ma anche di attestare la sincerità del pentimento. A coloro che commettono

¹¹⁰² «*Pensate ergo, qualis ad conspectum districti Iudicis pervenit, cui non vacat flere quod fecit*». Ibid. *V.G.* XI, p. 16.

¹¹⁰³ Ibid. *V.G.* XI, p. 19. «Poiché dunque incombe su di noi la spada di un castigo così severo, dobbiamo insistere con un pianto così assillante. Infatti, quell'insistenza che di solito dà fastidio agli uomini, piace invece nel momento della verità di quel giudizio, perché Dio, che è pietoso e misericordioso, vuole che il perdono gli sia chiesto con preghiere [...]». Trad. in Ibid. *Vita di san Gregorio Magno* XI, p. 159.

¹¹⁰⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VIII, XXI, 37 cit., p. 644. «Bisogna anche sapere che spesso anche i reprobis confessano i loro peccati, ma ricasazione di piangerli. Invece gli eletti deplorano con lacrime di severa condanna le colpe che manifestano con la voce della confessione». Trad. in Ibid. p. 645.

¹¹⁰⁵ Il pianto purificatore dello spirito trova soprattutto gli *exempla* neotestamentari come suoi modelli di riferimento, tra i quali emerge soprattutto quello della peccatrice che lavò con le sue lacrime i piedi di Cristo (*Lc* 7, 36-50). Questo episodio, infatti, fu considerato nel corso del Medioevo come il *maximum exemplum* di pianto che palesa il pentimento autentico. NAGY, *Le don des larmes* cit., p. 51.

¹¹⁰⁶ «*Fratres carissimi, contrite corde et correctis operibus [...] devota ad lacrimas mente veniamus, ut districtus Iudex, dum culpas nostras nos punire considerat, ipse a sententia propositae damnationis parcat*». PAOLO DIACONO, *V.G.* XI, p. 19

¹¹⁰⁷ GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, III, 34 cit., pp. 306-9.

peccati dovuti alle loro azioni¹¹⁰⁸ o peccati di pensiero¹¹⁰⁹, infatti, Gregorio prescrive lacrime incessanti, preventive e curative, in grado di purificare il loro animo dal male.¹¹¹⁰ In questa prima fase all'interno del percorso di penitenza, il pianto e la compunzione guidano il peccatore a prendere anzitutto consapevolezza delle proprie colpe e, successivamente, lo spingono a intraprendere una serie di azioni per redimere il proprio animo, tra cui la preghiera e la confessione che devono essere accompagnate dalle lacrime e dal dolore.¹¹¹¹ Infine, il credente, qualora la Grazia divina glielo permetta, può giungere alla *compunctio amoris*, la quale è accompagnata da una tipologia di lacrime che può essere considerata una forma di grazia, la *gratia lacrimarum*.¹¹¹² Come ha argomentato dalla Nagy, è attraverso la *compunctio amoris* e la *gratia lacrimarum*, doni di Dio provenienti dalla sua Grazia, che il fedele può allontanarsi definitivamente dal dolore dei peccati commessi ed è finalmente libero di donare il proprio cuore all'amore divino.¹¹¹³ Questo particolare tipo di compunzione e di lacrime, infatti, assumono il compito di «irriguer le coeur desséché, de laver, nettoyer la souillure des fautes, enfin de conserver le repentir du mal commis lorsqu'on accomplit le bien».¹¹¹⁴ A tale forma di grazia, tuttavia, è possibile giungere solo quando il credente offre completamente sé stesso a Dio attraverso la rinuncia, gli atti caritatevoli e il sacrificio. Occorre tuttavia notare che all'interno della *V.G.* la tipologia di lacrime e di compunzione a cui sembra riferirsi Gregorio Magno non pare essere quella della *compunctio amoris* e della *gratia lacrimarum*, ma piuttosto quella relativa al timore dei peccati e della punizione. Infatti, il vescovo di Roma invita i fedeli a praticare la penitenza, la confessione e la preghiera accompagnata dal pianto e della contrizione affinché il loro spirito possa essere purificato dalle colpe commesse e Dio, misericordioso di fronte al sincero pentimento, possa infine decidere di far cessare il morbo generato dai peccati della popolazione.

¹¹⁰⁸ «Admonendi quippe sunt qui peccata deplorant operum, ut consummata mala perfecta diluant lamenta, ne plus astringantur in debito perpetrati operis, et minus solvant fletibus satisfactionis». Ibid. *Regula Pastoralis*, III, 29 cit., pp. 202-203.

¹¹⁰⁹ «Admonendi sunt igitur qui nequitias cogitationis deflent, ut sollicitè considerent in qua peccati mensura ceciderunt, quatenus juxta ruinae modum quam in semetipsis introrsus sentiunt, etiam mensura lamentationis erigantur, ne si cogitata mala minus cruciant, usque ad perpetranda opera perducant». Ibid. pp. 206-207.

¹¹¹⁰ «[...] quia nimirum illos emendatior vita sanctificat, quos per paenitentiam abluens afflictio fletuum munda». Ibid. *Regula Pastoralis*, III, 30 cit., pp. 210-211.

¹¹¹¹ Infatti, nei *Dialogi* Gregorio sottolinea più volte la necessità delle lacrime come strumento utile a garantire la piena efficacia delle preghiere: san Severo, piangendo e invocando Dio, resuscitò un uomo che non era riuscito a confessarsi, mentre san Benedetto, pregando in lacrime, fu in grado di riparare un oggetto danneggiato. Infine, Dio accordò numerose concessioni a Eleuterio, abate di Spoleto, per la sua umiltà e le lacrime che versava durante le preghiere. Ibid. *Dialogi*, I, 12, cit. pp. 132-134; pp. 136-138; pp. 302-306.

¹¹¹² Ibid. *Dialogi*, III, 34 cit., pp. 306-9.

¹¹¹³ NAGY, *Le don des larmes* cit., pp. 127-129, p. 131.

¹¹¹⁴ Ibid. p. 130.

Tabella 10 – Il lessico emotivo legato alle lacrime di penitenza nell’omelia del 590

<i>dolor</i> , dolore
<i>flere</i> , piangere
<i>fletus</i> , pianto
<i>metuo</i> , temere
<i>patere</i> patire
<i>poena</i> pena, sofferenza
<i>ira</i> ira
<i>lamenta</i> lamento
<i>lacrimae</i> lacrime

V.6 Conclusioni

All’interno delle sue opere Paolo Diacono rappresenta il fenomeno del pianto in relazione a tre contesti particolari: quello del lutto, quello della supplica e, infine, quello della penitenza e la confessione.

Per quanto concerne il primo, le lacrime si possono accompagnare alla scomparsa di un familiare, di un sottoposto e/o di una personalità fondamentale per l’intera comunità, ovvero quella del sovrano. In quest’ultimo caso, la morte del re provoca il pianto di tutti i Longobardi. Il criterio adottato dal Paolo è basato quindi sull’appartenenza a una determinata *comunità politica* piuttosto che a uno specifico territorio (nel caso specifico, l’Italia) che, unita nel lutto e nel dolore, piange la scomparsa della propria guida. Nel momento del lutto, l’espressione collettiva del pianto sembra assumere una duplice funzione: anzitutto evidenziare come la morte di un sovrano rappresenti un avvenimento rilevante per l’intera comunità. Inoltre, tale pianto collettivo può essere interpretato anche come un modo per rafforzare il senso di appartenenza a un’unica *gens* che, in occasione della scomparsa del proprio re, si stringeva a sé e riaffermava la propria identità collettiva, nonostante le minacce provenienti dall’esterno e dall’interno.

Per quanto riguarda la dinamica della supplica, le lacrime non sembrano essere utilizzate solo per evidenziare lo stato di timore e di preoccupazione del supplicante. Il pianto di colui o colei che avanza una richiesta d’aiuto sembra essere anche un modo indiretto attraverso cui Paolo Diacono vuole sottolineare la caratura morale della parte che, in virtù della propria bontà d’animo, accoglie tali lacrime e decide di intervenire attivamente per cambiare la situazione, se non addirittura risolverla. Occorre inoltre notare che le lacrime del supplicante non sembrano denotare un’incapacità

di gestire le proprie emozioni e/o un mero sfogo improvviso dettato dalla paura, ma piuttosto rappresentano uno strumento comunicativo efficace e potenzialmente in grado di persuadere il proprio interlocutore ad accogliere la propria richiesta. Quest'ultimo, tuttavia, in alcuni casi può rifiutarsi di accogliere la supplica, ma tale rifiuto non necessariamente è considerato in modo negativo da Paolo. Qualora infatti sussistano specifiche condizioni – come quelle citate nel caso del generale romano Ezio – che giustifichino l'impossibilità di prestare soccorso, l'autore non sembra condannare colui che nega tale aiuto al supplicante. Infine, nelle due *historiae* il tema della sincerità delle lacrime non sembra assumere un ruolo rilevante benché, nell'orazione gregoriana del 590 contenuta nella *V.G.*, l'autore longobardo, riprendendo le parole di Gregorio Magno, sottolinei che la confessione e il pentimento dovrebbero essere sempre accompagnate dal pianto in quanto la sua presenza testimonia la sincerità delle due pratiche.

Nella *V.G.* Paolo Diacono, riprendendo pressoché alla lettera la versione dell'orazione gregoriana del 590 contenuta nei *D.L.H.* di Gregorio di Tours, conferisce alle lacrime e alla compunzione un ruolo centrale nella pratica della confessione e della penitenza. All'interno del discorso che Gregorio Magno pronunciò di fronte al popolo di Roma vessato dalla peste, il pontefice sottolinea l'urgenza e la necessità di ammettere le proprie colpe e di pentirsi per le azioni malvage commesse abbandonandosi a un pianto incessante con cuore contrito. Le lacrime, infatti, non solo sono in grado di garantire la sincerità della confessione e della penitenza, ma permettono anche di “lavare via” i peccati e perciò purificare l'animo del fedele. Attraverso tali pratiche, associate a una persistente preghiera anch'essa accompagnata dalle lacrime, sarebbe possibile ottenere il perdono divino e, di conseguenza, l'eventuale cessazione del morbo causato dai comportamenti malvagi del popolo romano.

Occorre infine affrontare un'ultima questione relativa al rapporto tra genere e lacrime, ovvero quella relativa al perché nei testi di Paolo Diacono a piangere non sono mai le donne. Nel *corpus* paolino, oltre a trovare un numero assai ristretto di rappresentazioni del dolore femminile (in positivo o negativo), il pianto è attribuito solamente in un caso a una donna: la vedova che chiede a Paolino di Nola di liberare il figlio dalla prigionia. Tuttavia, all'interno di tale episodio la figura femminile è del tutto secondaria rispetto a quella maschile, in quanto Paolo si concentra maggiormente sulla commozione e il cuore pio del vescovo di Nola piuttosto che sulle lacrime della vedova¹¹¹⁵, la quale poi scompare dalla scena. In relazione alla figura di Gambara – ma tale osservazione si potrebbe applicare anche alle Amazzoni – nel primo libro dell'*H.L.*, Patrick Geary ha notato che mentre nell'*Origo* essa rivestiva un ruolo importante per ragioni ideologiche o legate al patrocinato

¹¹¹⁵ «[...] *viduae filio maternas non valens piis ferre visceribus lacrimas*». PAOLO DIACONO, *H.R.* XIV, 18, p. 202.

femminile del testo, essa fu successivamente soverchiata dal discorso maschile.¹¹¹⁶ Di conseguenza, «the powerful women of the Lombards remained firmly restricted to the prehistory of the people. As Lisa Bitel comments on Paul’s telling of the tale, “whereas once the Lombard people had been dominated by its mothers, now it organized around men, property and their offspring”».¹¹¹⁷ La tendenza di Paolo Diacono – così come quella di altri autori durante il VIII e il IX secolo – di voler relegare le donne nel passato e contemporaneamente privarle della loro rilevanza in ambito politico potrebbe riflettersi anche nella rappresentazione delle emozioni femminili. Nel *corpus* paolino a essere significative sono infatti le lacrime maschili (o quelle di un’intera comunità, territorio o città) e ciò è possibile notarlo all’interno di differenti contesti, come per esempio quello del lutto, della preghiera o della supplica. Le donne non piangono non perché sia attribuito loro un carattere “storico”. Piuttosto, come si è cercato di dimostrare nell’analisi degli epitaffi e in questo capitolo, alle lacrime sembra essere conferito una sorta di “potere” che può avere degli effetti tangibili in ambito politico, ideologico o religioso. Di conseguenza, il privare le figure femminili delle lacrime potrebbe essere interpretato come un atto di depotenziamento volto a rafforzare il genere maschile.

¹¹¹⁶ P. GEARY, *Women at the Beginning. Origin Myths from the Amazons to the Virgin Mary*, Princeton, Oxford 2006, p. 24, p. 76.

¹¹¹⁷ Ibid. *Women at the Beginning* cit. p. 24. L. BITEL, *Women in Early Medieval Europe, 400–1100*, Cambridge 2002, p. 53.

Conclusioni

La seguente sezione è dedicata all'esposizione dei risultati di ricerca attraverso un'ottica comparativa che consiste nel mettere in relazione tra loro le differenti opere di Paolo Diacono. Nei primi due paragrafi sono esposte alcune considerazioni più generali legate alla stretta correlazione tra "dolore fisico" e "dolore psicologico" nei testi analizzati, così come la fluidità semantica e concettuale relativa ai termini emotivi utilizzati dall'autore. Successivamente intendo rispondere sistematicamente alle domande e alle questioni sollevate nell'introduzione della mia ricerca. Nel paragrafo conclusivo si vuole infine rimarcare come i risultati ottenuti possano rappresentare un punto di partenza per future ricerche.

1. Il dolore: un'esperienza complessa e multidimensionale

L'analisi che ho condotto sull'esperienza dolorosa nei testi di Paolo Diacono conferma la tesi secondo la quale l'esperienza del dolore non possa essere ricondotta soltanto alla presenza di una lesione fisica. Al contrario, il dolore è un concetto multidimensionale che include delle componenti emotive, cognitive, culturali e sociali. Paolo Diacono, come i suoi contemporanei e sulla scia della tradizione antica, dimostra di avere un approccio tendenzialmente olistico al concetto di dolore, il quale comprende contemporaneamente ciò che oggi è classificato come "dolore fisico" e come "sofferenza psicologica". Infatti, benché nelle opere esaminate sia presente un concetto di dolore psicologico/emotivo – il quale talvolta prende il nome di *dolor animi/ dolor cordis* – che non necessariamente implica il coinvolgimento della dimensione sensoriale e corporea, tale tipologia di dolore è frequentemente connessa, costruita e modellata a partire dal dolore fisico. Per esempio, negli epitaffi dedicati alle cinque figure femminili imparentate con Carlo Magno, il dolore legato al lutto è descritto, sebbene non esclusivamente, attraverso delle metafore che alludono alla sfera corporea. Quest'ultime sono utilizzate da Paolo per esprimere sia l'afflizione del *genitor* causata dalla morte improvvisa di un figlio o di una figlia, sia quella del marito di fronte alla perdita della moglie. Le metafore esaminate si riferiscono a due ambiti principali: il primo è quello bellico che include dei riferimenti alle armi e alle ferite inferte da quest'ultime al *cor/pectus*, il secondo si connette invece al fuoco e alle fiamme che bruciano il *cor/pectus*. Per quanto riguarda quest'ultima tipologia, essa non sembra essere estranea alla comunità emotiva legata alla corte longobardo-beneventana. Infatti, come si può notare nell'epitaffio dedicato a Romualdo, il lutto per il giovane principe è rappresentato attraverso la dolorosa fiamma che consuma i genitori Arechi e Adelperga.¹¹¹⁸ Per quanto concerne le

¹¹¹⁸ v. 12: «*Illius eu tristes quos male flamma cremat*».

metafore legate alla sfera militare, nei *carmina* funebri carolingi esse sono utilizzate esclusivamente per descrivere il dolore di Carlo Magno¹¹¹⁹, ovvero quello di un re guerriero, mentre quelle che riguardano il fuoco descrivono il dolore sia della madre Ildegarda per la scomparsa del figlio Lotario¹¹²⁰, sia quello del vedovo Carlo Magno che soffre per la morte di Ildegarda.¹¹²¹ Nei *carmina* dedicati ai Carolingi il genere dell'epitaffio sembra perciò costituire un fattore rilevante nella costruzione di alcune metafore, come per esempio quelle legate all'ambito bellico. Si noti, tuttavia, che nel carme funebre dedicato al *princeps* Arechi è il *pectus* di Adelperga – e perciò quello di una donna che in quel preciso momento teneva le redini del ducato di Benevento in quanto il figlio Grimoaldo III era prigioniero nel regno dei Franchi – a essere trafitto da un'arma per il dolore provocato dalla morte del marito.¹¹²² Questo potrebbe suggerire che nella comunità emotiva di Benevento le metafore legate al mondo bellico – un ambito tradizionalmente maschile – potevano talvolta essere attribuite anche alle donne qualora si trovassero in una posizione di rilevanza politica.

A prescindere da tale differenziazione, un elemento comune nelle metafore utilizzate da Paolo Diacono per descrivere l'afflizione connessa al lutto negli epitaffi carolingi e quelli longobardo-beneventani è la presenza del *cor/pectus*. Oltre a essere l'organo che viene ferito o bruciato, in epoca altomedievale esso era considerato anche come la sede corporea di una molteplicità di emozioni, tra le quali il dolore.¹¹²³ Di conseguenza, esiste una stretta relazione tra corpo e anima, dolore "fisico" e "psicologico", la quale, nel caso specifico dei *carmina* funebri, si concretizza nelle metafore che rappresentano il lutto attraverso dei riferimenti alla sfera corporea e materiale.

All'interno dei testi di Paolo Diacono il dolore "fisico" assume una certa rilevanza solo quando è strettamente collegato ad altre componenti di natura differente. Benché infatti vi siano dei brevissimi cenni a ciò che potrebbe essere ricondotto alla mera lesione fisica (malattie, ferite gravi)¹¹²⁴, il dolore corporeo gioca un ruolo importante solamente quando è interconnesso a ulteriori significati attinenti all'ambito religioso, spirituale e psicologico. Ciò è evidente soprattutto nella *V.G.*, all'interno della quale si sottolinea come il dolore "fisico", sul modello della passione di Cristo, può convertirsi in uno strumento di merito e di salvezza per colui che riesce a sopportarlo/tollerarlo senza peccare. Infatti, la paziente sopportazione della violenta e aggressiva malattia da parte di Gregorio Magno si trasforma in un'occasione di lode per quest'ultimo, in quanto egli è stato in grado di non abbandonarsi alla disperazione e a proseguire la sua attività letteraria con impegno e dedizione. Agli

¹¹¹⁹ Epitaffio di Lotario, v. 16: *Vulnifico fodiit corda mucrone patris*». Epitaffio dedicato alla piccola Ildegarda, v. 6: *«Confodiens iaculo regia corda patris»*.

¹¹²⁰ Epitaffio di Lotario, v. 18: *«Decoxitque satis pectus adusta face»*.

¹¹²¹ Epitaffio dedicato alla regina Ildegarda, v. 31: *«Ussisti flammis pectus herile viri!»*.

¹¹²² v. 41: *«Eheu, perpetuo pectus transfixa mucrone»*.

¹¹²³ Su questo punto si veda Cap II.1, paragrafo 1.

¹¹²⁴ Per esempio: *H.R.* XI, 11; *H.L.* II, 13.

occhi di Paolo, Gregorio Magno sembra essere un novello Giobbe che, tanto più soffre, tanto più dimostra di essere un uomo virtuoso e meritevole agli occhi di Dio. Occorre inoltre notare che nella medesima opera l'autore attribuisce un ulteriore significato di carattere religioso al dolore del corpo, che acquisisce uno speciale significato nel contesto della pestilenza romana del 590. A causa dei peccati del *populus* Dio ha punito Roma attraverso la propagazione di una malattia contagiosa che colpisce gli abitanti causandone la morte istantanea. In questo caso il morbo rappresenta il castigo divino che colpisce violentemente i "corpi" dei peccatori, i quali hanno trasgredito volontariamente la legge di Dio. Di conseguenza, essi meritano di soffrire fintanto che non avranno purificato il loro animo dalle colpe commesse,

attraverso il dolore, le lacrime e la compunzione. Anche all'interno di questo specifico episodio si può perciò notare una stretta correlazione tra anima e corpo. Inoltre, il discorso di Gregorio Magno sulla necessità del dolore fisico come strumento di redenzione assume chiari connotati spirituali e morali.

2. Il lessico del dolore nelle opere di Paolo Diacono

Dal confronto con le tabelle relative al lessico emotivo stilate a partire dalla metodologia elaborata da Barbara Rosenwein, emerge che il vocabolo *dolor* – nonché *dolens* e *dolere* – è quello maggiormente utilizzato per riferirsi all'esperienza dolorosa, mentre in misura meno frequente compaiono altri termini quali *luctus*, *maeror*, *cruciatus*, *patere* e *affligere* con le loro rispettive forme nominali, verbali e aggettivali.¹¹²⁵ A differenza del *dolor*, questi altri vocaboli sono utilizzati in situazioni molto specifiche: *luctus* è evocato per designare il dolore legato alla morte di una persona cara; *maeror* si ritrova ugualmente nelle epigrafi e sembra essere utilizzato come sinonimo di *luctus* e *dolor*; *cruciatus* e *affligere* sono connessi alle affezioni del corpo di Gregorio Magno raccontate nella *V.G.*; *patere* è menzionato unicamente nell'orazione gregoriana del 590, all'interno della quale il pontefice afferma che gli abitanti, *patendo* il castigo divino, apriranno il loro cuore verso Dio.

Nel *corpus* paolino l'esperienza dolorosa è accompagnata da una molteplicità di emozioni, come per esempio l'*ira*, il *furor*, la *tristitia*, la *sollicitudo*, il *timor*, il *metus*, la *confusio* e l'*indignatio*. Nei *carmina* funebri è inoltre possibile rilevare una serie di stati emotivi che sembrano apparentemente contrapporsi a quello del dolore e che sono legati all'espressione dell'affetto familiare (*amor*, *diligere*, *felicitas*, *gaudere*, *laetitia*, *affectus*, *pietas*). Ciononostante, nel contesto

¹¹²⁵ Si noti l'assenza della parola *aegritudo*, la quale invece rappresentava una delle quattro passioni principali contenute nel modello stoico.

del lutto queste emozioni potrebbero essere invece interconnesse all'esperienza dolorosa in quanto è in virtù dell'affetto verso una persona cara e poi deceduta che i sopravvissuti soffrono nel presente e ricordano i momenti di gioia trascorsi con il defunto. Talvolta, la felicità può essere evocata anche in relazione alla sorte dell'individuo scomparso in quanto quest'ultimo ha abbandonato le incombenze terrene per entrare nel regno celeste. Amore e dolore sembrano perciò intrecciarsi nel momento della morte di una persona ritenuta importante per i familiari oppure per l'intera comunità.

Da un punto di vista meramente quantitativo, nei testi di Paolo Diacono si registra una grande presenza di "marcatori emotivi", primi tra i quali quelli riconducibili alla sfera del pianto, come per esempio i vocaboli *lugere*, *lacrimae*, *flere* e *planctus* con le rispettive forme nominali, verbali e aggettivali. Altri marcatori emotivi sono il *sospirum*, il *gemitus*, il *lamentus* e l'esclamazione *Heu!*. Interessante è inoltre notare la presenza, benché in soli due episodi, del bacio (*osculum*, *basatio*) per esprimere l'affetto del sopravvissuto nei confronti del defunto; un amore che può essere manifestato anche attraverso altri marcatori emotivi quali i vocaboli *carus* e *dilectus* con le rispettive forme superlative.

Il lessico del dolore nei testi di Paolo Diacono è caratterizzato da una forte fluidità semantica e concettuale che rende perciò insufficiente un'analisi meramente quantitativa e focalizzata unicamente sulle parole. Si è dovuto perciò ricorrere alla lettura "in situazione" e alla metodologia dell'*emotional script* per cogliere le sottili sfumature emotive dei vocaboli connessi al dolore. Come si è precedentemente argomentato, il vocabolo *dolor* è quello maggiormente presente nel *corpus* paolino per riferirsi all'esperienza dolorosa, ma tale termine assume una molteplicità di significati in relazione al contesto specifico in cui è menzionato. Nel caso dell'*H.L.* il *dolor* può infatti descrivere la "rabbia dolorosa" di un individuo che, a seguito di un'offesa percepita come profondamente ingiusta, reagisce violentemente all'affronto; nella medesima opera il *dolor* indica tuttavia anche il dolore fisico, l'afflizione legata al lutto e, infine, la preoccupazione per la perdita della libertà. Nella *V.G.* il medesimo vocabolo descrive sia quel dolore necessario per permettere al fedele di purificare il proprio animo dal peccato e redimersi attraverso la penitenza e la confessione, sia il lancinante dolore fisico che, a causa della sua malattia, Gregorio Magno provava quando camminava. *Dolor* può infine designare l'afflizione dei sopravvissuti quando un individuo considerato importante (sia esso un familiare o il sovrano) perde la vita. Ciò si può notare sia nell'*H.L.* che dei *carmina* dedicati al pubblico carolingio e a quello longobardo-beneventano.

Tale fluidità a livello semantico e concettuale contraddistingue anche la terminologia legata al pianto e alle lacrime. *Lacrimae* e *fletus* – insieme alle rispettive forme verbali e aggettivali – sono evocati non solo nel contesto del lutto, ma anche, come emerso dall'analisi di alcuni episodi dell'*H.R.* e dell'*H.L.*, nel contesto della supplica, all'interno della quale le lacrime sono utilizzate come

strumento comunicativo e persuasivo. Inoltre, nella *V.G.* le lacrime (e la compunzione) rappresentano il mezzo attraverso cui il fedele può raggiungere la redenzione e al contempo attestare la sincerità della propria confessione. Infine, i vocaboli *planctus/plangere* e *lugere* compaiono esclusivamente all'interno degli epitaffi. Mentre il secondo sembra essere utilizzato come sinonimo di *flere*, il primo sembra invece riferirsi solamente al pianto collettivo.

In generale, si può affermare che il lessico del dolore nelle opere di Paolo Diacono non è molto vasto in termini quantitativi, poiché in molti casi l'autore utilizza il medesimo vocabolo (per esempio *dolor*) per descrivere le diverse sfumature di un determinato concetto emotivo (il dolore). Di conseguenza, l'analisi "in situazione" risulta essere fondamentale affinché si possa comprendere pienamente le differenti concettualizzazioni dell'esperienza dolorosa.

3. Le sfumature del dolore

All'interno dei testi esaminati l'esperienza dolorosa assume una molteplicità di significati e funzioni che non si riducono alla mera sfera religiosa. Tuttavia ciò non significa che nelle opere di Paolo Diacono non vi sia alcuna concezione cristiana del dolore o che quest'ultima sia secondaria rispetto alle altre. Per esempio l'idea secondo la quale il dolore del corpo eleva lo spirito del fedele che pazientemente lo sopporta è presente nella *V.G.* in relazione alla malattia di Gregorio Magno, così come in un brevissimo inciso del *Liber*. Ugualmente, nell'orazione del 590 contenuta nella *V.G.* si sottolinea a più riprese che il dolore risulta essere un ingrediente fondamentale nella pratica della preghiera, della confessione e della penitenza. Infine, anche il precetto di assistere coloro che si trovano in una condizione di afflizione (poveri, vedove, malati, orfani) è riconducibile agli insegnamenti cristiani.

Ciononostante nel *corpus* paolino il dolore è utilizzato anche per veicolare determinate rappresentazioni del potere, messaggi a carattere ideologico e propagandistico e specifici codici di condotta emotiva e comportamentale. Ho cercato pertanto di evidenziare le diverse concettualizzazioni, modalità espressive e funzioni attribuite all'esperienza dolorosa in relazione a due elementi: il primo è il contesto specifico in cui il dolore è menzionato e perciò gli elementi che costituiscono un copione emotivo, come per esempio gli attori emotivi coinvolti e la particolare scena e ambientazione in cui essi agiscono, mentre il secondo riguarda gli obiettivi di Paolo Diacono e le esigenze dei suoi committenti.

3.1 Il dolore delle donne: una questione di rilevanza politica?

Per quanto riguarda l'elemento contestuale, uno dei fattori che condizionano la narrazione del dolore nei testi di Paolo è il genere dell'attore emotivo che interviene sulla scena. Una prima premessa che occorre fin da subito sottolineare è che Paolo Diacono, così come i suoi contemporanei, riteneva che le emozioni non fossero di per sé né positive, né negative. Piuttosto, ciò che rende le emozioni vizi e virtù è l'inclinazione morale della *voluntas* di colui o colei che le prova: se quest'ultima è rivolta ai desideri terreni e degenera fino a tradursi in azioni malvage, l'emozione si trasforma in vizio. Al contrario, se la volontà è retta, orientata verso Dio e si concretizza in comportamenti lodevoli, l'emozione è positiva. Ne consegue che il *dolor* di Rometruda e Rosmunda descritto nell'*H.L.* non è da considerarsi di per sé negativo. Al contrario, nella narrazione dell'episodio del banchetto di Verona all'interno del quale Alboino costrinse Rosmunda a bere da una coppa ricavata dal teschio del padre, il giudizio negativo (benché velato) di Paolo ricade sul comportamento del re longobardo piuttosto che sul *dolor* della donna. Tuttavia, in relazione a Rosmunda e Rometruda, a essere ferocemente criticate dall'autore sono le loro azioni adulterine e vendicative, le quali sono frutto della volontà corrotta e orientata verso i desideri carnali. Inoltre, il fatto che le protagoniste siano donne non è un elemento irrilevante nella narrazione delle due vicende. Infatti, la degenerazione della volontà di Rosmunda e Rometruda implica sempre la trasgressione del loro ruolo di genere: Rosmunda è un'adultera che ordina l'omicidio del marito (nonché suo re) e che trama per uccidere il secondo marito, mentre Rometruda, in preda al *furor femmineus*, seduce con l'inganno il fratello del re degli Eruli e lo fa assassinare, scatenando infine una sanguinosa guerra. A differenza del comportamento dei personaggi maschili che provano il *dolor* di fronte a una mancanza di rispetto, quello delle protagoniste femminili coinvolge sempre l'elemento della sessualità (adulterio e seduzione) e la violazione delle tradizionali norme di genere mediante la perpetuazione di atti che Paolo giudica immorali per una donna.¹¹²⁶ Sembra perciò che le azioni (e quindi il *dolor* e le altre emozioni) di Rosmunda e Rometruda siano valutate in modo più negativo rispetto a quelle della controparte maschile, le quali solamente in alcune occasioni specifiche sono criticate dall'autore.

Contrariamente al *dolor* di Rosmunda e Rometruda, negli epitaffi carolingi e in quelli longobardo-beneventani il dolore legato al lutto della premurosa madre Ildegarda (nei *carmina* dedicati a Lotario e Adelaide) e dell'amorevole moglie Adelperga (nel *titulus* indirizzato ad Arechi) sembra avere una valenza positiva per Paolo. Infatti, l'afflizione delle due donne non è descritta come una forma di angoscia eccessiva che degenera in disperazione, ma piuttosto come una reazione emotiva e psicologica perfettamente legittima che potrebbe essere stata volutamente descritta dall'autore per rafforzare ed esaltare il loro ruolo esemplare di madri e di mogli. Tuttavia, un'analisi più approfondita sugli epitaffi di Paolo Diacono permette di rilevare che il dolore femminile – sia

¹¹²⁶ Per approfondire questo punto si veda Cap. IV.2, paragrafi 1-2.

esso descritto attraverso le metafore, il pianto o altre modalità espressive – riveste un ruolo del tutto marginale rispetto a quello maschile o quello espresso dall’intera comunità. Nei *carmina* dedicati alle cinque figure femminili imparentate con Carlo Magno è il dolore di quest’ultimo a essere il vero e unico protagonista sulla scena, mentre nell’epitaffio composto per Arechi, benché Paolo dedichi ben 9 versi all’afflizione di Adelperga, a predominare è la dimensione collettiva del lutto, poiché è l’intera *gens Langobardorum* a piangere la scomparsa del *princeps*.

Questa scarsa rilevanza nei confronti del dolore femminile non contraddistingue unicamente i *carmina* di Paolo, bensì la sua intera produzione letteraria. A prescindere dal contesto specifico, le donne che esprimono dolore nel *corpus* paolino si riducono a cinque: le già citate Rosmunda, Rometruda, Adelperga e Ildegarda, alle quali si potrebbe aggiungere la vedova che pregò in lacrime Paolino di Nola affinché egli liberasse suo figlio dalla prigionia. Ci si potrebbe perciò chiedere il perché Paolo Diacono dedichi così poca attenzione alla sofferenza delle donne rispetto a quella degli uomini. Una possibile risposta potrebbe consistere nel fatto che il dolore non è un’emozione che si riduce alla mera sfera privata e intima di un individuo, ma ha una rilevanza politica e pubblica. I meccanismi sociali di inclusione ed esclusione determinano quali categorie hanno il *privilegio* di essere riconosciute come sofferenti (e perciò degne di attenzione, compassione e assistenza), marginalizzando al contempo le esperienze dolorose di altri individui o gruppi, considerate invece secondarie, se non addirittura del tutto inesistenti. Una narrazione che si concentra quasi esclusivamente sull’esperienza dolorosa dei soggetti maschili, che a sua volta implica il riconoscerne socialmente l’esistenza, conduce inevitabilmente all’esclusione di tutte le altre esperienze, compresa quelle delle donne. Se, come ha osservato Patrick Geary, nell’*H.L.* (e si potrebbe aggiungere anche in altri testi risalenti al VIII e al IX secolo) le figure femminili precedentemente considerate importanti sono successivamente soverchiate da un discorso esclusivamente maschile che esilia le donne nel passato e le condanna all’irrilevanza politica¹¹²⁷, non sarebbe irragionevole estendere tale operazione di svalutazione del genere femminile anche alla sfera emotiva. Il numero esiguo di soggetti femminili che provano dolore (o emozioni in generale) nei testi di Paolo Diacono potrebbe perciò essere spiegata dal fatto che l’autore volesse attribuire al dolore degli uomini – o, per meglio dire, di *alcuni* uomini – un grado di riconoscimento sociale, validità e importanza maggiore rispetto alla controparte femminile. Inoltre, poiché nel *corpus* paolino l’espressione del dolore può essere utilizzata per rafforzare il prestigio di determinate figure – per esempio Carlo Magno o Gregorio Magno – o per veicolare specifici messaggi di carattere politico, ideologico e religioso – l’esaltazione della figura del *pater* esemplare o del novello Giobbe in grado di sopportare pazientemente la violenta

¹¹²⁷ GEARY, *Women at the Beginning* cit. p. 24.

malattia –, il privare le donne del dolore (o delle lacrime) implica inevitabilmente il depotenziarne la rilevanza pubblica e politica.

3.2 Dolore e status sociale: l'uso del dolore degli altri come strumento politico

Nella narrazione dell'esperienza dolorosa di Paolo un ulteriore fattore discriminante è quello legato allo status sociale dell'attore emotivo. Come si è accennato nel paragrafo precedente, Paolo Diacono conferisce maggior rilievo al dolore maschile piuttosto che a quello femminile, ma nel dominio del "maschile" non tutti gli uomini sono *degni* di provare dolore. Dall'analisi complessiva sugli episodi in cui il dolore è espresso da un protagonista di genere maschile emerge che esso è attribuito soprattutto o a un individuo di rango elevato (sovrani, parenti di quest'ultimi e membri dell'aristocrazia) o a una personalità religiosa di grande spessore. Se tale conclusione potrebbe sembrare piuttosto ovvia, più interessante è analizzare il rapporto tra la categoria di soggetti poco prima citata e il dolore *altrui*, ovvero il dolore di quei gruppi che necessitano di assistenza e/o che soffrono per la loro condizione (per esempio poveri, vedove, orfani, malati, persone che vivono in un costante stato di minaccia da parte di un potente). L'attenzione al dolore *altrui* ricorre piuttosto frequentemente all'interno del *corpus* paolino, ma a tale interesse sembra sottostare non tanto la volontà di sottolineare l'esistenza del dolore *altrui*, ma piuttosto di esaltare colui che si (pre)occupa di alleviarlo, il quale è sempre una figura politica o religiosa rilevante. Infatti, il prestare aiuto a chi si trova in una condizione di difficoltà (materiale, spirituale o psicologica) e l'esercizio della compassione possono assumere la funzione di evidenziare la caratura morale di colui che si dedica a tali attività. Ciò è evidente nella *V.G.*, all'interno della quale Gregorio Magno è rappresentato da Paolo Diacono come un padre premuroso e turbato per i suoi "figli" afflitti. Tuttavia, tale afflizione non sembra avere alcuna importanza di per sé stessa, se non quando è il sant'uomo a preoccuparsene e a riconoscerne l'esistenza. Similmente, nell'*H.R.* e nell'*H.L.* la personalità che accoglie le richieste di coloro che necessitano di aiuto è dipinta positivamente dall'autore, come nel caso dell'imperatore Giustino, del re longobardo Cuniperto e di Paolino di Nola. Infine, nel *Liber* Paolo sottolinea come Arnolfo di Metz decise di conferire la benedizione paterna – e con essa non solo il compito di proseguire la sua discendenza, ma anche l'eredità spirituale e morale che, a partire da san Clemente, si era trasmessa nel corso del tempo ai vescovi di Metz – a quel figlio che si sarebbe dimostrato più incline all'esercizio della *caritas* verso i poveri. *Carita, pietas e compassio* sono virtù cristiane che furono frequentemente attribuite dagli intellettuali della corte carolingia anche a Carlo Magno, discendente e contemporaneamente erede spirituale di Arnolfo, al fine di rappresentarlo come un re giusto e garante dell'ordine interno. In ultima sintesi, la narrazione del dolore *altrui* sembra essere

utilizzata non per riconoscere l'afflizione di alcune categorie di individui che da sempre il cristianesimo ha considerato come degne di compassione, ma piuttosto per rafforzare determinate figure maschili con una certa rilevanza sul piano politico e religioso.

3.3 Il dolore come strumento ideologico-propagandistico e pedagogico

Come è stato precedentemente osservato, la narrazione dell'esperienza dolorosa nei testi di Paolo Diacono è influenzata anche dagli scopi dell'autore stesso, i quali, a loro volta, possono essere condizionati anche dal pubblico a cui egli si rivolge. Quest'ultimo aspetto emerge soprattutto all'interno degli epitaffi dedicati alle figure femminili imparentate con Carlo Magno e del carne funebre composto per il *princeps* di Benevento Arechi. L'analisi sui *carmina* rivela che in entrambi i casi il dolore legato al lutto è utilizzato con un chiaro intento ideologico e propagandistico.

Per quanto concerne gli epitaffi dedicati ad Adelaide, Ildegarda e Lotario, Paolo ritrae Carlo Magno, addolorato per la scomparsa prematura dei figlie delle figlie, come il prototipo ideale del *pater familias*. Tale immagine ideale di *paternitas*, che consisteva anche nella manifestazione pubblica di precise *performances* emotive, tra le quali l'espressione del dolore legata alla morte di un familiare, era volta a soddisfare uno specifico scopo di carattere politico e ideologico. Infatti, la rappresentazione positiva di Carlo Magno come *pater familias* rafforzava a sua volta il ruolo del re in veste di *pater patriae*, consolidando così la sua legittimità e autorità a livello politico. L'immagine del buon re-padre addolorato per la scomparsa dei figlie delle figlie sembra perciò raffigurare un modello esemplare di comportamento emotivo per la propria comunità emotiva, che riconosceva quel dolore come legittimo e adeguato a un sovrano guerriero. Similmente, dall'analisi degli epitaffi dedicati alle regine carolinge – tra i quali quello di Ildegarda composto da Paolo – e di altre fonti filofranche emerge la chiara volontà da parte dell'entourage di corte di ritrarre Carlo Magno come marito ideale, essere amorevole e premuroso con la consorte e che, di conseguenza, ne piange amaramente la scomparsa.

Il lutto può rappresentare un momento importante non solo per i parenti del defunto, ma anche per l'intera comunità. Tale dimensione collettiva del dolore connesso al lutto emerge soprattutto all'interno del *titulus* dedicato ad Arechi e negli epitaffi indirizzati a Romualdo e Grimoaldo III. Infatti, le espressioni e le pratiche collettive legate al lutto per la scomparsa di Arechi e dei suoi eredi possono essere interpretate come momento di rafforzamento e consolidamento dell'identità della comunità longobarda-beneventana, la quale si stringeva a sé per piangere la morte del proprio *princeps*. In particolare nell'epitaffio dedicato ad Arechi a piangere la sua scomparsa non sono esclusivamente i territori della *Langobardia Minor*, ma anche quelli della *Langobardia Maior*, i quali,

tuttavia, dopo il 774 erano sotto il controllo dei Franchi. Il *planctus* per Arechi coinvolge perciò l'intera *gens Langobardorum*, seppur intesa nel suo ampio senso interetnico e aristocratico. Le emozioni legate al lutto e il senso di perdita che venivano suscitati nel pubblico che ascoltava, leggeva o semplicemente osservava gli epitaffi potrebbero esse stati utilizzati dall'élite longobardo-beneventana per riaffermare un rinnovato senso di appartenenza alla medesima *patria* e *gens*, divisa geograficamente ma unita spiritualmente nel dolore per la scomparsa di colui che dopo il 774 aveva assunto il titolo di *princeps gentis Langobardorum*. Occorre infine notare che il lutto collettivo che coinvolge l'intera *gens Langobardorum* è evocato anche in *H.L.* VI, 17 in relazione alla figura di re Cuniperto. Come nel caso di Arechi, Paolo privilegia un criterio non di tipo territoriale, bensì legato all'appartenenza a una specifica comunità politica (i Longobardi) che, nel momento della scomparsa della propria guida, si univa nel pianto e contemporaneamente rafforzava il proprio "sé collettivo".

Un'altra opera in cui il dolore – o, per meglio dire, il dolore degli *altri* – assume una forte dimensione ideologica e propagandistica è quella del *Liber*. All'interno di quest'ultimo si sottolinea come Arnolfo di Metz conferì la sua benedizione – e con essa sia l'incarico di proseguire la sua discendenza, sia quell'eredità spirituale e morale che, a partire da san Clemente, era stata tramandata ai successivi vescovi della città di Metz – a quel figlio che si sarebbe dimostrato più incline all'esercizio della *caritas*, della *pietas* e della *compassio*. L'attribuzione di tali virtù cristiane ad Arnolfo di Metz e ai suoi discendenti – i futuri re dei Franchi – non è casuale: infatti, un sovrano poteva essere ritenuto giusto solo se rispecchiava determinate caratteristiche e qualità morali, tra le quali la volontà di prestare soccorso a chi si trova in una condizione di bisogno (per esempio poveri, orfani, vedove, malati).¹¹²⁸ Occorre inoltre considerare che, al fine di consolidare l'autorità politica di Carlo Magno, i suoi intellettuali di corte lo rappresentavano frequentemente come la perfetta incarnazione del re mite e misericordioso e perciò come un degno erede spirituale di Arnolfo. In ultima sintesi, Angilramno di Metz, il quale commissionò a Paolo Diacono il *Liber*, potrebbe aver voluto da un lato fornire un'ulteriore prova della legittimità del potere dei Carolingi, dall'altro rafforzare la posizione dell'episcopato di Metz legandolo indissolubilmente alla stirpe del vescovo Arnolfo.

Vi è infine un ulteriore aspetto relativo alla narrazione del dolore nelle opere di Paolo Diacono: la funzione pedagogica che l'autore le attribuisce. Tale funzione emerge per esempio nella *V.G.*, all'interno della quale Paolo offre una serie di insegnamenti morali e messaggi edificanti attraverso la descrizione della dolorosa malattia di Gregorio Magno, nonché riportando alla lettera le riflessioni teologiche sul dolore, le lacrime e la contrizione del pontefice contenute nell'omelia del 590. Infine, rappresentando Gregorio Magno come un sant'uomo altruista, compassionevole e ricettivo nei

¹¹²⁸ Su questo punto si veda Cap. III.2, paragrafo 1.

confronti della sofferenza altrui – in questo caso quella della popolazione che fuggiva a Roma per paura delle spade dei Longobardi –, Paolo potrebbe aver voluto presentare ai suoi lettori un modello di comportamento edificante centrato sulla pratica della misericordia.

Similmente, nell'*H.L.* uno dei propositi di Paolo Diacono sembra quello di voler proporre al suo pubblico, all'interno del quale è verosimile pensare che vi fossero anche aristocratici laici e delle donne ¹¹²⁹, dei copioni emotivi – alcuni giudicati positivamente, altri negativamente – che avrebbero dovuto essere emulati, assimilati o totalmente rigettati. Più in particolare, mettendo in scena il copione del *dolor* e attribuendolo a personaggi sia maschili sia femminili, Paolo sembra voler ricordare ai suoi lettori le eventuali insidie morali connesse all'onore e alla vendetta. Infatti, raccontando le esperienze relative al *dolor* di molti uomini e donne del passato, egli sottolinea come alcuni di questi individui, corrotti dalla superbia e dall'orgoglio, avessero deliberatamente indirizzato il loro *dolor* verso scopi perversi che si erano in seguito concretizzati in azioni non solo malvage, ma anche pericolose per l'intera comunità. Indipendentemente dalla composizione del pubblico di Paolo, la narrazione del *dolor* legato ai contesti di vendetta sottointende un chiaro messaggio dai caratteri universali: la superbia, la quale rappresenta la radice di tutti gli altri vizi capitali, conduce inevitabilmente al male. Il compito di ciascun individuo è perciò quello di indirizzare le proprie emozioni verso il cielo piuttosto che verso la terra, verso il bene collettivo piuttosto che verso la soddisfazione personale.

4. Raccontare il dolore tra i Longobardi di Benevento e la corte di Carlo Magno

Una delle questioni fondamentali a cui ho cercato di rispondere nella mia ricerca è quella di comprendere se Paolo Diacono abbia concettualizzato il dolore nello stesso modo per ogni sua opera, oppure se sia ricorso a espressioni e rappresentazioni specifiche rispondenti a diversi pubblici di riferimento. Da un punto di vista meramente terminologico, non si registrano differenze sostanziali tra i vocaboli emotivi che l'autore utilizzò nelle opere rivolte a un pubblico espressamente carolingio e quelli presenti all'interno dei testi dedicati ai Longobardi di Benevento. Più in generale nel *corpus* delle opere di Paolo non vi sono importanti alterazioni nel lessico del dolore. Egli non sembra perciò introdurre nuovi vocaboli specifici in relazione ai suoi spostamenti da una comunità emotiva all'altra. Tuttavia, ciò non significa che a livello concettuale non esistano delle specificità, che si possono osservare soprattutto nella messa in scena del dolore legato al lutto all'interno dei *carmina* epigrafici. Dall'analisi degli epitaffi carolingi composti da Paolo emerge che il dolore di Carlo Magno è *il* dolore

¹¹²⁹ POHL, *Paulus Diaconus* cit., p. 404

per eccellenza, mentre l'afflizione degli altri attori emotivi (per esempio Ildegarda) è del tutto secondaria. Similmente, le espressioni legate al lutto collettivo, sebbene non del tutto assenti, non sembrano rivestire una posizione centrale benché, come si è già ampiamente argomentato, il lutto personale di Carlo Magno assumesse anche una dimensione pubblica e politica.

Per quanto riguarda invece l'iscrizione funebre del *princeps* di Benevento Arechi, Paolo non sembra concentrarsi sul dolore di un individuo specifico. L'unica eccezione è costituita da Adelperga: sebbene l'autore dedichi al suo tormento ben 9 versi (probabilmente per via del forte legame personale che lo legava alla donna), tuttavia il vero protagonista del *titulus* è il lutto dell'intera comunità. Quest'ultimo è rappresentato attraverso l'immagine sia delle donne e degli uomini di ogni età che si affliggono per la morte di Arechi, sia quella dei territori – alcuni dei quali non più sotto l'autorità diretta dei Longobardi – e delle città (Benevento e Salerno) che si addolorano e/o piangono. Tale dimensione collettiva del lutto, sebbene espressa da soggetti differenti a seconda del caso, è presente anche all'interno degli epitaffi di Romualdo, Grimoaldo III e dei successivi principi di Benevento Sicone e Radelchi.¹¹³⁰ Alla luce di tali considerazioni, è quantomeno possibile ipotizzare che la comunità emotiva della corte longobardo-beneventana privilegiasse questa particolare forma comunicativa ed espressiva del lutto. Tale peculiarità potrebbe forse essere spiegata alla luce del fatto che, in un contesto di minaccia intermittente da parte papale e franca dopo il 774, i principi e l'élite longobardo-beneventana necessitavano di rafforzare i legami identitari fra i membri della propria comunità attraverso la condivisione di valori, ideali ed emozioni comuni, quali l'amore verso il *princeps* e il dolore legato alla scomparsa di quest'ultimo.

Occorre inoltre notare che tale manifestazione collettiva del lutto da parte dei Longobardi è presente anche nell'*H.L.* e, più in particolare, in relazione a re Cuniperto.¹¹³¹ Come è stato argomentato nel capitolo IV, è possibile notare una certa somiglianza tra la figura di Arechi e quella di Cuniperto non solo per quanto riguarda le loro qualità morali (tra le quali la *pietas* e la *caritas*), ma anche per quanto concerne il fatto che alla loro morte fu l'intera *gens Langobardorum* a piangerli.¹¹³² Inoltre, a seguito della loro scomparsa, in entrambi i casi i Longobardi dovettero affrontare un momento di difficoltà causato da contrasti interni (lotte tra duchi nel caso di re Cuniperto) o esterni (minacce papali supportate dai Franchi nel caso di Arechi). Di conseguenza, si potrebbe suggerire che tra i lettori di Paolo vi fossero dei membri della comunità emotiva longobardo-beneventana che,

¹¹³⁰ Su questo punto si veda Cap. II.2, paragrafi 2-5.

¹¹³¹ Si noti che i Longobardi piansero e si addolorarono anche la morte di re Alboino, ma tale afflizione sembra essere più legata al modo indegno in cui il re morì piuttosto che richiamarsi a un forte senso di unità e identità collettiva. Su questo punto si veda: Cap. V.3.

¹¹³² Si veda Cap. V.3.

leggendo della vita e della morte di Cuniperto, avrebbero potuto tracciare qualche parallelismo con la situazione presente.

Nella narrazione di Paolo è possibile riscontrare anche delle somiglianze tra le rappresentazioni dell'esperienza dolorosa nelle opere dedicate a un pubblico carolingio e quelle rivolte ai Longobardi di Benevento. Infatti, come è già stato in parte argomentato in relazione ai *carmina*, ambedue le comunità emotive assegnano all'esperienza dolorosa legata al lutto una funzione politico-ideologica. Inoltre, come si è potuto constatare dall'analisi dell'*H.R.* e del *Liber* (e si potrebbe aggiungere la *V.G.*, la cui committenza è tuttavia incerta¹¹³³) entrambi i pubblici di Paolo Diacono ritenevano che chi esercita la pratica delle virtù cristiane della *caritas*, della *pietas* e della *compassio* nei confronti di coloro che si trovano in una condizione di sofferenza dovesse essere non solo lodato, ma anche emulato. Talvolta l'esaltazione di specifici individui (per esempio Arnolfo di Metz) poteva sottintendere la volontà del committente (nel caso del *Liber* Angilramno di Metz) di rafforzare la legittimità del potere costituito (i discendenti di Arnolfo, primo tra i quali il mite e misericordioso Carlo Magno) attraverso la promozione di un modello di regalità basato sulla *caritas* cristiana. È possibile riscontrare questo modello anche nel *titulus* dedicato ad Arechi, all'interno del quale egli è descritto come un consolatore degli afflitti (versi 23-24). Similmente, nell'*H.R.*, opera dedicata ad Adelperga, Paolo rappresenta positivamente coloro che accolgono le lacrime dei supplicanti sebbene, in quest'ultimo caso, tale giudizio positivo potrebbe dipendere non tanto da motivazioni politico-ideologiche, ma piuttosto dalla volontà diremmo didattica dell'autore di offrire dei codici di comportamento emotivo verso cui i lettori avrebbero potuto orientare il proprio agire.

5. I dolori di Paolo Diacono

Vi è infine un ultimo quesito al quale questa ricerca prova a rispondere: quale è il ruolo del dolore all'interno della vita di Paolo Diacono e quali forme e modalità espressive assume?

Una delle prime testimonianze in cui Paolo si riferisce, benché attraverso l'uso di eleganti versi e formule retoriche, alla propria sofferenza interiore è quella relativa alla supplica rivolta a Carlo Magno databile tra la fine del 782 e l'inizio del 783. Il testo contiene una molteplicità di termini emotivi connessi al dolore (*fletus*, *miser*, *dolor*, *tristitia*, *luctus*, *afflictio*, *fleo*) che descrivono non solo l'afflizione di Paolo, ma anche quella della sua famiglia, privata di ogni bene e del proprio prestigio sociale. Nei versi 5-6 l'autore allude ai suoi «*dolores multiplices*»¹¹³⁴ causati da un avvenimento accaduto sette prima il quale, alla luce dell'obbiettivo specifico della supplica e dei temi

¹¹³³ Su questo punto Cap. III.1

¹¹³⁴ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli* cit. p. 47; NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 53.

trattati in essa, difficilmente potrebbe essere identificato con la presa di Pavia del 774. Piuttosto, tali dolori sembrano invece riferirsi non solo al destino infelice del fratello e della sua famiglia, ma soprattutto alla perdita del benessere economico e del rango aristocratico; due preoccupazioni terrene che, come ha dimostrato efficacemente Walter Pohl, non sembrano essere irrilevanti per il monaco benedettino.¹¹³⁵

La narrazione dell'esperienza dolorosa di Paolo prosegue all'interno della lettera indirizzata all'abate Teodemaro e datata 783, all'interno della quale emerge un forte senso di alienazione nei confronti del nuovo ambiente di corte e allo stesso tempo una melanconica nostalgia per i confratelli, la vita spirituale e il monastero stesso. Nell'epistola Paolo definisce la sua permanenza presso la corte di Carlo Magno come una "notte di dolore" (*nocte maeroris*) alla quale, non appena il re franco deciderà di liberare il fratello e gli permetterà di partire, porrà immediatamente fine tornando così all'amata abbazia di Monte Cassino.¹¹³⁶ Gli stati d'animo che caratterizzano tale "notte di dolore" assumono dei connotati più chiari nei primi scambi di *carmina* tra Paolo Diacono, Pietro di Pisa e Carlo Magno. Come si è argomentato in precedenza¹¹³⁷, in questa fase iniziale Paolo manifesta un forte senso di inquietezza e frustrazione. Le sue angosce riguardano non solo la persistente prigionia del fratello, ma anche l'insufficienza di mezzi materiali.¹¹³⁸ Inoltre, come notato da Pohl, l'eccessiva umiltà con cui l'autore si autorappresenta sia nella lettera a Teodemaro, sia nella lettera in risposta alla richiesta di Carlo Magno di insegnare il greco ai chierici che avrebbero dovuto poi accompagnare la figlia Rotrude a Constantinopoli, potrebbe forse nascondere la sua forte ambizione, nonché il suo orgoglio per la propria erudizione e abilità letteraria.¹¹³⁹ Tuttavia, perlomeno inizialmente, è proprio a causa della permanenza – forse, in un primo periodo, più imposta che volutamente ricercata – presso la corte carolingia e la mancata liberazione del fratello che la vena poetica dell'autore si è affievolita.¹¹⁴⁰ Ma se Paolo fatica a scrivere e tale attività è l'unica che gli permette di "guadagnarsi la vita", egli non ha più nient'altro da offrire: «*Vitam litteris ni emam / nihil est quod tribuam*».¹¹⁴¹

Come è stato precedentemente illustrato¹¹⁴², l'iniziale insofferenza di Paolo nei confronti della corte carolingia si convertì successivamente in un intenso *amor* verso Carlo Magno, descritto come il re cristiano per eccellenza. Tale cambiamento potrebbe essere legato a due cause principali: la prima

¹¹³⁵ POHL, *Paul the Deacon - between sacci and marsuppia* cit. pp. 116-119.

¹¹³⁶ «*Ceterum quam primum valuero et mihi caeli Dominus per pium principem noctem maeroris meisque captivis iuga miseriae demiserit, si tamen quomodocumque clementissimi principis iocundum quivero emereri permissum, mox ad vostra consortia, nulla alia vita comite detentus occasione, repedabo*». MGH, *Epistolae Karolini*, II, cit., p. 507.

¹¹³⁷ Si veda Cap. I.1, paragrafo 2.

¹¹³⁸ «*Nulla mihi aut flaventis est metalli copia / aut argenti sive opum, desunt et marsuppia*» PAOLO DIACONO, *Versus Pauli*, XII, cit., p. 49.

¹¹³⁹ POHL, *Paul the Deacon - between sacci and marsuppia* cit. pp. 117-118.

¹¹⁴⁰ «*Huiud et hoc ipsum [i.e. Carlo Magno] est tenui quod canto susurro*». PAOLO DIACONO, *Versus Pauli ad Petrum*, XVIII, in MGH *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, cit., p. 56. NEFF, *Die Gedichte* cit., p. 93.

¹¹⁴¹ PAOLO DIACONO, *Versus Pauli*, XII, cit., p. 49.

¹¹⁴² Cap. I.1, paragrafo 2.

riguarda la tanto desiderata liberazione del fratello Arechi, mentre la seconda si connette al fatto che, partecipando all'ambizioso progetto culturale della *correctio* carolingia, Paolo potrebbe essere stato in grado di ottenere il prestigio sociale e la ricompensa economica che bramava. Tuttavia, questa trasformazione da parte dell'autore non implica la sua adesione acritica al programma ideologico carolingio. Infatti, come ho cercato di argomentare a più riprese nel corso della mia ricerca, la personalità di Paolo difficilmente può essere ridotta a quella di un fervente nazionalista nostalgico dell'epopea longobarda e fortemente contrario alla dominazione franca in Italia. Ciononostante, non si può totalmente escludere il fatto che il tramonto del *regnum Langobardorum* potesse aver provocato in lui una sorta di «crisis of identity»¹¹⁴³ che lo portò successivamente a riflettere sull'episodio. Tale considerazione sul passato recente sembra trovare forma nell'ultima opera dell'autore, l'*H.L.*, all'interno della quale egli sembra attribuire la sconfitta finale dei Longobardi non ai Franchi, ma a essi stessi. Infatti, la vera sconfitta non consisteva tanto nella conquista del regno da parte di Carlo Magno, ma piuttosto in una sconfitta morale: i Longobardi si erano eccessivamente allontanati dalla vera fede e a si erano lasciati corrompere dai desideri della carne.¹¹⁴⁴ Benché il tono di Paolo sia profondamente amaro, egli non può che riconoscere gli errori della sua gente e constatarne la disfatta senza però promuovere forme di revanscismo. Tuttavia, ritengo che il lascito dell'autore nei confronti dei suoi lettori (chiunque essi siano) includa dei messaggi a carattere universale. Narrando il percorso sociale e culturale del popolo longobardo¹¹⁴⁵, Paolo conferisce grande importanza non solo a valori e ideali, ma anche alle emozioni. Mettendo in scena determinati copioni emotivi non è improbabile che l'autore avesse voluto da un lato prescrivere determinati modelli di comportamento emotivo al suo pubblico, dall'altro mettere in guardia quest'ultimo da come le emozioni, se guidate dalla volontà perversa, sarebbero degenerate in vizi. Quest'ultimi, a loro volta, avrebbero messo a rischio non solo l'integrità morale del singolo, ma anche l'incolumità dell'intera comunità, portandola infine alla catastrofe. In ultima sintesi, se il tramonto del *regnum Langobardorum* rappresentò per Paolo un momento di crisi identitaria che lo portò poi a una profonda riflessione sul passato e sul presente, tale crisi interiore si risolse nella volontà di offrire al suo pubblico degli insegnamenti, dei valori, degli ideali e dei modelli di comportamento emotivo che avrebbero potuto guidare l'agire nel futuro e, di conseguenza, avrebbero impedito di ripetere gli errori del passato.

¹¹⁴³ POHL, *Paul the Deacon - between sacci and marsuppia* cit. p. 123.

¹¹⁴⁴ «*Veniet autem tempus, quando ipsum oraculum habebitur despectui, et tunc gens ipsa peribit. Quod nos ita factum esse probavimus, qui ante Langobardorum perditionem eandem beati Iohannis basilicam, quae utique in loco qui Modicia dicitur est constituta, per viles personas ordinari conspeximus, ita ut indignis et adulteris non pro vitae merito, sed praemiorum datione, isdem locus venerabilis largiretur*». PAOLO DIACONO, *H.L.* V,6 p. 260.

¹¹⁴⁵ CAPO, *Dimensione letteraria* cit., pp. 66-67.

6. Il potere del dolore: nuove prospettive di ricerca

All'interno della tesi ho cercato di dimostrare come l'esperienza dolorosa, nelle sue molteplici sfaccettature e sfumature, rivesta un ruolo importante nelle opere e nella vita di Paolo Diacono. I risultati ottenuti costituiscono un ulteriore arricchimento non solo al settore della storia delle emozioni, ma anche agli studi sulla figura e sui testi di Paolo Diacono. Inoltre, benché in modo parziale, ho esaminato quali significati e funzioni assumesse il dolore all'interno della corte di Carlo Magno e quella longobardo-beneventana, evidenziando soprattutto come la narrazione del dolore – proprio e dell'*altro* – potesse essere utilizzata per veicolare determinate rappresentazioni della regalità, norme e modelli di comportamento emotivo e messaggi a carattere ideologico e propagandistico. In relazione a quest'ultimo punto, la mia ricerca potrebbe costituire un primo passo per ulteriori studi sul dolore e sulle emozioni collegate a esso in ambito carolingio e longobardo-beneventano. Studiare il fenomeno del dolore all'interno di una comunità emotiva del passato può rivelarsi estremamente utile non solo per comprendere come questa abbia percepito, concettualizzato, espresso e giudicato tale esperienza, ma anche per far luce sui meccanismi di inclusione ed esclusione sociale che determinano chi ha il *privilegio* di essere riconosciuto sofferente ed è perciò ritenuto degno di attenzioni, cure e supporto. Inoltre, come si è in parte accennato anche all'interno della mia ricerca, in ambito politico il riconoscimento del dolore *altrui* può essere utilizzato come strumento ideologico da parte delle élite dominanti per rivendicare il monopolio di determinate qualità morali positive (l'attenzione verso i più fragili, la compassione, l'empatia). Dolore e potere sembrano perciò essere fortemente intrecciati in quanto ogni comunità umana ha elaborato specifiche gerarchie tra coloro che soffrono e contemporaneamente ordini gerarchici di rilevanza tra le diverse patologie dolorose. Far luce su tali demarcazioni sociali e culturali del passato significa mettere in discussione anche quelle dell'epoca contemporanea, all'interno della quale, benché fortunatamente in misura sempre minore, la sofferenza degli individui affetti da dolore cronico è considerata inferiore, se non addirittura inesistente. Similmente, analizzare tali gerarchizzazioni può far emergere come nel corso del tempo sia stato sviluppato uno stigma, in parte ancora presente oggi, nei confronti di coloro che hanno una malattia mentale.

Fonti e traduzioni

AGOSTINO, *De Civitate Dei*, a cura di L. Alici, Milano 2001.

AGOSTINO, *Le Lettere*, in *Opera omnia* VV. 21-23, a cura di L. Carrozzi, Roma, 1969-1992.

ALCUINO DI YORK, *De Virtutibus et Vitiis Liber*, in *Patrologiae Cursus Completus...: Series Latina*, Vol. 101, a cura di J. P. Migne, Parigi 1863, pp. 613-639.

ALCUINO DI YORK, *Carmina*, in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, a cura di E. Dümmler, Berlino 1881, pp. 160-351.

Annales Regni Francorum/Annales quid dicitur Einhardi, in MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumenti Germaniae Historici separatim editi*, 6, a cura di G. H. Pertz e F. Kurze, Hannover 1895.

Annales Valesiani, in MGH, *Auctores antiquissimi*, IX, 1, a cura di T. Mommesem, Berlino 1882, pp. 253-328.

Anthologia latina, sive poesis latinae supplementum / ediderunt Franciscus Buecheler et Alexander Riese. Vol. 2, Fasc. 1,2: Carmina Epigraphica, a cura di A. Riese, F. Buecheler, E. Lommatzsch, Lipsia 1894-1926.

BEDA IL VENERABILE, *Chronicon de sex aetatibus mundi*, in MGH, *Auctores antiquissimi*, 13, III, a cura di T. Mommsen, Berlino 1898, pp. 247-354.

BEDA IL VENERABILE, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, in *Patrologia Latina*, vol. 95, a cura di J. P. Migne, Parigi 1861.

Capitularia regum Francorum, 1-2, in MGH, *Leges*, a cura di A. Boretius, V. Krause, Hannover 1883-1897.

Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV cum continuationibus, in MGH *Scriptores rerum Merovingicarum*, 2, a cura di B. Krusch, Hannover 1898.

Chronicon Salernitanum, in MGH *Scriptores (in folio)*, 3, a cura di G.H. Pertz, Hannover 1839, pp. 467-561.

CICERONE, *Tuscolanae disputationes*, trad. L. Zuoccoli Clerici, Milano 1996.

Codex Carolinus, in MGH, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, 3, a cura di W. Gundlach, Berlino 1892.

- DESCARTES, RENÉ *L'Homme*, a cura di D. Antoine-Mahut, Parigi 2018.
- DESCARTES, RENÉ. *Traité de l'homme*, a cura di C. Angot, Parigi 1664.
- Die Urkunden der Karolinger*, 1, in MGH, *Diplomata*, a cura di A. Dopsch, J. Lechner, M. Tangl, Hannover 1906.
- EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, in MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumenti Germaniae Historicis separatim editi*, 25, a cura di O. Holder-Egger, Hannover 1911.
- Epitaphium Ansprandus* in MGH *Poetae Latini aevi Carolini*, IV, a cura di K. Strecker, Berlino 1923, p. 726.
- Epitaphium Cuninpert*, in MGH *Poetae Latini aevi Carolini*, IV, a cura di K. Strecker, Berlino 1923, p. 726
- Epitaphium Radelcari principis*, in MGH, *Poetae latini aevi Carolini*, II, a cura di E. Dümmler, Berlino 1881, pp. 659-660.
- Epitaphium Radelchis principis*, in MGH, *Poetae latini aevi Carolini*, II, a cura di E. Dümmler, Berlino 1881, pp. 657-658.
- Epitaphium Siconis principis*, in MGH, *Poetae latini aevi Carolini*, II, a cura di E. Dümmler, Berlino 1881, pp. 649-651.
- Epitaphium Ursi*, in MGH, *Poetae latini aevi Carolini*, II, a cura di E. Dümmler, Berlino 1881, pp. 660-661.
- Epistolae Karolini aevi*, II, in MGH, *Epistolae*, a cura di E. Dümmler, Berlino 1895.
- ERARDO DI TOURS, *Capitulaires*, in MGH, *Capitula episcoporum*, 2, a cura di R. Pokorny, M. Stratmann, Hannover 1995, pp. 115-157.
- ERCHEMPERTO, *Historia Langobardorum Beneventanorum*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, 1, a cura di G. H. Pertz, G. Waitz, Hannover 1878, pp. 231-264.
- EUTROPIO, *Storia di Roma*, trad. di F. Bordone, Santarcangelo di Romagna 2014.
- EVAGRIO PONTICO, *Trattato Pratico. Cento capitoli sulla vita spirituale*, trad. di G. Bunge, Magnano (BI) 2008.
- Hilderic: Epytaphyum Pauli diaconi*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, I, a cura di L. Bethmann, G. Waitz, Hannover 1878, p. 23.

- Incipiunt versus de episcopis Mettensis civitatis quomodo sibi ex ordine successerunt*, in MGH, *Poetae Latini aevi Carolini*, I, a cura di E. Dümmler, Berlino 1881, pp. 60-61.
- Liber Pontificalis*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, 1, a cura di T. Mommsen, Berlino 1898.
- GREGORIO DI TOURS, *Decem libri historiarum*, in MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, 1.1, a cura di B. Krusch, W. Levison, Hannover 1951.
- GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, in *Opere di Gregorio Magno*, Vol. I/4, a cura di P. Siniscalco, E. Gandolfo, Roma 2001.
- GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, in *Opere di Gregorio Magno*, Vol. IV. *Dialoghi (I-IV)*, a cura di B. Calati, Roma 2000.
- GREGORIO MAGNO, *Regula Pastoralis*, in *Opere di Gregorio Magno*, Vol. VII, a cura di G. Cremascoli, Roma 2008.
- GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechihalem profetam*, in *Opere di Gregorio Magno*, Vol. III/1, a cura di V. Recchia, E. Gandolfo, Roma 1993.
- GREGORIO MAGNO, *Registrum epistolarum*, 1-2, in MGH, *Epistolae*, 1, a cura di P. Ewald, L.M. Hartmann, Berlino 1891.
- PAOLO DIACONO, *Liber de episcopis Mettensibus*, ed. and tran. by D. Kempf, Parigi, Leuven, Walpole (MA) 2013. Traduzione in: *I vescovi di Metz*, in *Paolo Diacono. Opere/2*, a cura di L. Cittelli, Roma 2014.
- PAOLO DIACONO, *Historia Langobardorum*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, 1, a cura di G. Waitz, L. Bethmann, Hannover 1878, pp. 12-187. Traduzione in: PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, a cura di L. Capo, Milano 1992.
- PAOLO DIACONO, *Historia Romana*, a cura di A. Crivellucci, Roma 1914. Traduzione in: PAOLO DIACONO, *Storia Romana*, in *Opere/2*, a cura di L. Cittelli, Roma 2014, pp. 17-93.
- PAOLO DIACONO, *Vita Sancti Gregorii Magni*, a cura di S. Tuzzo, Pisa 2002. Traduzione in: PAOLO DIACONO, *Vita di san Gregorio*, in *Paolo Diacono. Opere/2*, a cura di L. Citelli, Roma 2014, pp. 145-167.
- Pauli et Petri Diaconorum Carmina*, in MGH, *Poetae Latini Aevi Carolini*, I, a cura di E. Dümmler, Berlino 1881, pp. 28-86.
- PSEUDO-CIPRIANO, *De duodecim abusivis saeculi*, a cura di W. Hartel, Vienna 1871, pp. 152-173.

- REGINO DI PRÜM, *Chronicon*, in MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 50, a cura di F. Kurze, Hannover 1890.
- RODOLFO DI FULDA, *Vita S. Leobae*, in MGH, *Scriptores in (Folio)*, 15,1, a cura di G. Waitz, Hannover 1887, pp. 119-131.
- Sancti Gregorii Magni Vita a Johanne Diacono scripta libris quatuor*, in *Patrologia Latina*, Vol. 75, a cura di J. P. Migne, Parigi 1862, pp. 61-242.
- SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales, Tomus I-II*, ed. by L.D. Reynolds, Oxford 1965.
- Sidonius. Poems and Letters*. I, ed. and transl. by W. B. Anderson, Londra, Cambridge 1936
- Venanti Honori Clementiani Fortunati. Carminum epistularum expositionum libri IX*, in MGH, *Auctores antiquissimi*, 4.1, a cura di F. Leo, Berlino 1881, pp. 8-292.
- VIRGILIO, *Eneide*, trad. di E. Oddone, Milano 2008.

Bibliografia

- ABU-LUGHOD, LILA. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkley 1986.
- AHMED, SARA. *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh 2004.
- AKAR, PHILIPPE. *Pleurer comme un homme à la fin de la République romaine, ou comment construire l'autorité par les larmes*, in «Métis» n. 12 (2014), pp. 325-352.
- ALTHOFF, GERD. *Ira Regis: Prolegomena to a History of Royal Anger*, in *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, ed. by B. Rosenwein, Ithaca 1998, pp. 59-74.
- Id. *Empörung, Tränen, Zerknirschung. "Emotionen" in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*, in «Frühmittelalterliche Studien» 30 (1996), pp. 60-79.
- Id. *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einigung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert*. Hannover 1992.
- ANDERSON, JULIE. *Historical Memory, Authority, and the Written Word: A study of the documentary and literary culture at the early medieval court of Benevento, 700-900 CE*, Ph.D. dissertation, University of Toronto 2017.
- ANTON, HANS HUBERT. *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968.
- ATLAS, LAUREN; WAGER, TOR. *How expectations shape pain*, in «Neuroscience Letters», Vol. 520 (2012), pp. 140-148.
- AUSTIN, JOHN LANGSHAW. *How to Do Things With Words*, Oxford, 1962.
- AZZARA, CLAUDIO. *La figura di Gregorio Magno nell'opera di Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Atti del Convegno Internazionale di Studi Cividale del Friuli – Udine, 6-9 maggio 1999*, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 29-39.
- BAILEY, MERRIDEE; BARCLAY, KATIE. *Emotion, Ritual and Power in Europe, 1200-1920: Family, State, Power*, Cham 2017.
- BALZARETTI, ROSS. *Sexuality in Late Lombard Italy, c.700–c.800 AD*, in *Medieval Sexuality. A Case Book*, ed. by A. Harper, C. Proctor, New York 2008, pp. 7-30.
- Id. *Women and Weapons in Early Medieval Europe*, in *Il genere nella ricerca storica. Atti del VI Congresso della Società Italiana delle Storiche*, a cura di S. Chemotti, C. La Rocca, Padova 2015, pp. 137-151.
- BARCLAY, KATIE. *State of the Field: The History of Emotions*, «History» 106, n. 371 (2021), pp. 456-66.

- Id. *The History of Emotions: A Student Guide to Methods and Sources*, Londra 2020.
- Id. *Performance and performativity*, in *Early Modern Emotions: An introduction*, ed. by S. Broomhall, Londra 2016, pp. 14-17.
- Id. *Love, Intimacy and Power: Marriage and Patriarchy in Scotland, 1650-1850*, Manchester 2014.
- BARCLAY, KATIE; CROZIER-DE ROSA SHARON; STEARNS, PETER. *Sources for the History of Emotions: A Guide*, New York 2020.
- BARCLAY, KATIE; REYNOLDS, KIMBERLEY; RAWNSLEY CIARA. *Death, Emotion and Childhood in Premodern Europe*, Londra 2016.
- BARRETT, LISA FELDMAN. *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*, New York 2017.
- BARTON, RICHARD. "Zealous Anger" and the Regotiation of Aristocratic Relationships in Eleventh- and Twelfth-Century France, *The politics of Anger, in Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, ed. by B. Rosenwein, Ithaca 1998, pp. 153-171.
- BECHER, MATTHIAS. *Der sogenannte Staatsstreich Grimoalds. Versuch einer Neubewertung*, in *Karl Martell in seiner Zeit*, a cura di J. Jarnut, Sigmaringen 1994, pp. 119-147.
- BELTING, HANS. *Studien zum Beneventanischen Hof im 8. Jahrhundert*, in «Dumbarton Oaks papers» 16 (1962), pp. 141-193.
- BENDING, LUCY. *The Representation of Bodily Pain in Late Nineteenth-Century English Culture*, Oxford 2000.
- BERNDT, RAINER. *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Akten zweier Symposien (vom 23. bis 27. Februar und vom 13. bis 15. Oktober 1994) anlässlich der 1200-Jahrfeier der Stadt Frankfurt am Main*, Magonza 1997.
- BETHMANN, LUDWIG CONRAD. *Paulus Diaconus Leben und Schriften*, in «Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde» 10 (1849), pp. 247-334.
- BERTOLINI, OTTORINO. *Carlomagno e Benevento in Karl der Große, Lebenswerk und Nachleben, I: Persönlichkeit und Geschichte*, a cura di H. Beumann, W. Braunsfels, Düsseldorf 1967, pp. 609-671.
- BIANCHI, DANTE. *L'epitaffio di Ilderico e la leggenda di Paolo Diacono*, in «Archivio Storico Lombardo», ser. VIII, 3 (1954-1955), pp. 56-115.
- BIRABEN, JEAN-NOËL; LE GOFF, JACQUES. *La Peste dans le Haut Moyen Age*, in «Annales. Economies, sociétés, civilisation» 24, no. 6 (1969), pp. 1484-1510.
- BITEL, LISA. *Women in Early Medieval Europe, 400-1100*, Cambridge 2002.

- BLANCHFIELD, LYN. *Prolegomenon Considerations of Weeping and Sincerity in the Middle Ages*, in *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, ed. by E. Gertsman, New York 2012, pp. xxi-xxx.
- BLOCH, MARC; FOSSIER ROBERT. *La société féodale*, Parigi 1994. Traduzione in: *La Società Feudale*, trad. di B. M. Cremonesi, Torino 1987.
- BODDICE, ROBB. *Knowing Pain: A History of Sensation, Emotion and Experience*, Cambridge forthcoming 2023.
- Id. *Dispatches from the Emotional Rollercoaster*, in «Athenaeum Review» (2019), pp. 94-101.
- Id. *The History of Emotions*, Manchester 2018.
- Id. *Pain. A very short introduction*, Oxford 2017.
- Id. *The History of Emotions: Past, Present, Future*, in «Revista de Estudios Sociales» (2017), pp. 10-15.
- Id. *Pain and Emotion in Modern History*, Houndmills 2014.
- Id. *The Manly Mind? Revisiting the Victorian 'Sex in Brain' Debate*, in «Gender & History» 23, n. 2 (2011), pp. 321-340.
- BODDICE, ROBB; SMITH MATT. *Emotion, Sense, Experience*, Cambridge 2020.
- BOESCH GAJANO, SOFIA. *Gregorio Magno: alle origini del Medioevo*, Roma 2004.
- Id. *Gregorio I, papa, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 59 (2002).
- BOLOGNE JEAN CLAUDE. *Histoire de la pudeur*, Parigi 1986.
- BOQUET, DAMIEN. «Le concept de communauté émotionnelle selon B. H. Rosenwein, in «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA» n. 5 (2013).
- BOQUET, DAMIEN; NAGY PIROSKA. *Sensible Moyen Age: Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Parigi 2015. Traduzione in: *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni*, trad. di Gian Mario Cao, Roma 2018.
- BORRI, FRANCESCO. *Troubled Times: Narrating Conquest and Defiance between Charlemagne and Bernard (774-818)*, in *Conflict and Violence in Medieval Italy 568-1154*, ed. by C. Heath, R. Houghton, Amsterdam 2021, pp. 125-130.
- Id. *Alboino. Frammenti di un racconto*, Roma 2016.

- BOUCHARD, COSTANCE BRITAIN. *The Carolingian Creation of a Model of Patrilineage*, in *Paradigms and methods in early medieval studies*, ed. by C. M. Chazelle and F. Lifshitz, New York 2007, pp. 194-220.
- Id. *Those of my blood: Constructing noble families in medieval Francia*, Philadelphia 2001.
- BOUGARD, FRANÇOIS. *Composition, diffusion et réception des parties tardives du "Liber pontificalis" romain (VIII-IX siècles)*, in *Liber, Gesta, Histoire. Ecrire l'histoire des évêques et des papes de l'Antiquité au XXIe siècle. Actes du colloque international organisé au Centre d'Études Médiévales d'Auxerre les 25, 26 et 27 juin 2007*, a cura di F. Bougard e M. Sot, Turnhout 2009, pp. 127-152.
- BOURKE, JOANNA. *The Story of Pain. From Prayer to Painkillers*, Oxford 2014
- Id. *Phantom Suffering: Amputees, Stump Pain and Phantom Sensations in Modern Britain*, in *Pain and Emotion in Modern History*, ed. by R. Boddice, New York 2014, pp. 66-89.
- Id. *Fear: A Cultural History*, Londra 2006.
- BROOMHALL, SUSAN. *Gender and Emotions in Medieval and Early Modern Europe: Destroying Order, Structuring Disorder*, Farham 2015.
- Id. *Authority, gender and emotions in late medieval and early modern England*, Houndmills 2015.
- Id. *Emotions in the Household 1200-1900*, Houndmills 2008.
- BÜHRER-THIERRY, GENEVIÈVE. 'Just Anger' or 'Vengeful Anger'? : *The Punishment of Blinding in the Early Medieval West*, in *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, ed. by B. Rosenwein, Ithaca 1998, pp. 75-91.
- BULLOUGH, DONALD. *Ethnic History and the Carolingians: An Alternative Reading of Paul the Deacon's Historia Langobardorum*, in *The Inheritance of Historiography, 350-900*, ed. by C. Holdsworth and T. P. Wiseman, Liverpool 1986, pp. 85-105.
- BURGUIÈRE, ANDRÉ. *L'École des Annales: Une histoire intellectuelle*, Parigi 2006.
- CAPO, LIDIA. *Dimensione letteraria e ragioni storiografiche. Il caso dell'Historia Langobardorum*, in *I Longobardi a Venezia: Scritti per Stefano Gasparri*, a cura di I. Barbiera, F. Borri, A. Paziienza, Turnhout 2020, pp. 56-69.
- Id. *Paolo Diacono e il problema della cultura dell'Italia longobarda*, in *Il regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, a cura di S. Gasparri, Spoleto 2004, pp. 235-326.
- Id. *Paolo Diacono e il mondo franco: l'incontro di due esperienze storiografiche*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio*, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 39-74.

- CASAGRANDE CARLA; VECCHIO SILVANA. *Gregorio Magno: il dolore che salva*, in *Passioni dell'anima Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande, S. Vecchio, Firenze 2015, pp. 53-69.
- Id. *Passioni dell'anima Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze 2015.
- Id. *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze 2009.
- CASTALDI, LUCIA. *Nuovi Testimoni della Vita Gregorii di Paolo Diacono (BHL 3639)*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio*, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 78-83.
- CINGOLANI, STEFANO MARIA. *Le Storie dei Longobardi. Dall'Origine a Paolo Diacono*, Roma 1995.
- CLEGG HYER MAREN; OWEN-CROCKER, GALE. *Sense and Feeling in Daily Living in the Early Medieval English World*, Liverpool 2020.
- COCCIA, EMANUELE. *Il canone delle passioni. La passione di Cristo dall'antichità al Medioevo*, in *Le sujet des émotions au Moyen Age*, a cura di P. Nagy, D. Boquet, Parigi 2008, pp. 123-161.
- COHEN, ESTER. *The Animated Pain of the Body*, in «The American Historical Review», Vol. 105, No. 1 (February 2000), pp. 36-68.
- Id. *Towards a history of European Physical Sensibility: Pain in the Later Middle Ages*, in «Science in context» 8 (1995), pp. 47-74.
- COHEN, ESTER; TOKER, LEONA, CONSONINI, MANUELA; DROR ETNIEL. *Knowledge and Pain*, Amsterdam, New York 2012.
- COHEN HANEGBI, NA'AMA. *Pain as Emotion: The Role of Emotional Pain in Fifteenth-Century Italian Medicine and Confession*, in *Knowledge and Pain*, ed. by E. Cohen, L. Toker, M. Consonni, O. E. Dror, Amsterdam, New York 2012, pp. 63-82.
- COLGRAVE, BERTRAM. *The Earliest Life of Gregory the Great, by an Anonymous Monk of Whitby*, Kansas 1986.
- CONSOLINO, FRANCA ELA. *La poesia epigrafica a Pavia longobarda nell'VIII secolo*, in *Storia di Pavia. Bd. 2: L'alto medioevo*, a cura di R. Bossaglia, Pavia 1987, pp. 161-163.
- CORNFORD, BENJAMIN. *Paul the Deacon's understanding of identity, his attitude to barbarians, and his "strategies of distinction" in the Historia Romana*, in *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, a cura di R. Corradini, R. Meens, P. Shaw, C. Pössel, Vienna 2006, pp. 47-60.

- Id. *The idea of the Roman past in early medieval Italy: Paul the Deacon's Historia Romana*, P.h.D. thesis unpublished (University of Cambridge 2002).
- COONTZ, STEPHANIE. *Marriage, a History: From Obedience to Intimacy, Or How Love Conquered Marriage*. New York 2005.
- CORNS, JENNIFER. *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, ed. by J. Corns, New York 2017.
- COSTAMBEYS, MARIOS. *The monastic environment of Paul the Deacon*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio*, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 127-138.
- CRISLIP, ANDREW. *Pain, Emotion, and Identity in Early Christianity*, in «Journal of Early Christian History» Vol. 12, Issue 1 (2021), pp. 27-51.
- CRIVELLUCCI, AMEDEO. *Di alcune questioni relative alla vita di Paolo Diacono storico de' Longobardi*, Rigoli (Pisa)1900.
- DAHN, FELIX. *Paulus Diaconus*, Leipzig 1876.
- DAMASIO, ANTONIO. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York 1999. Traduzione in: *Emozione e coscienza*, trad. di S. Frediani, Milano 2000.
- Id. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York 1994. Traduzione in: *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, trad. di F. Macaluso, Milano 1995.
- DARWIN, CHARLES; EKMAN, PAUL. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Oxford; New York 1998. Traduzione in: *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, a cura di P. Ekman, trad. di F. Bianchi Bandinelli, Torino 2012.
- DAVISON, KATE; JALAVA MARJA; MOROSINI GIULIA et al., *Emotions as a Kind of Practice: Six Case Studies Utilizing Monique Scheer's Practice-Based Approach to Emotions in History*, in «Cultural History» 7, n. 2 (2018), pp. 226-238.
- DE GAIFFIER D'HESTROY, BAUDOIN. *Notes sur le culte des SS. Clément de Metz et Caddroë*, in «Analecta Bollandiana» 85 (1967), pp. 21-43.
- DE JONG, MAYKE. *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840*, Cambridge, 2009.
- DELUMEAU, JEAN. *Le Péché et la peur: La culpabilisation en Occident*. Parigi 1983.
- Id. *La Peur en Occident: Une cité assiégée*, Parigi 1978.

- DEMARCHI, NICOLE. *Between Expiatory Religious Processions and Individual Escapes: Responses to Bubonic Plague Epidemics in the Historiae of Gregory of Tours and Paul the Deacon*, in «Journal of the Canadian Historical Association», forthcoming 2023.
- DE RUBEIS, FLAVIA. *Un diacono, un codice, una storia. La Historia Langobardorum a Montecassino alla fine dell'VIII secolo*, in *I Longobardi a Venezia: Scritti per Stefano Gasparri*, a cura di I. Barbiera, F. Borri, A. Pazienza, Turnhout 2020, 121-126.
- Id. *La tomba della regina Ansa e la sua epigrafe: ipotesi per una ricostruzione*, in *Alla ricerca di un passato complesso. Contributi in onore di Gian Pietro Brogiolo per il suo settantesimo compleanno*, a cura di Chavarria A. e J. Miljenko, Zagabria 2016, pp. 137-142.
- Id. *Modelli impaginativi tra Longobardi e Carolingi*, in *Memoria poetica e poesia della memoria. La versificazione epigrafica dall'antichità all'umanesimo*, a cura di A. Pistellato, Venezia 2015, pp. 219-237.
- Id. *La tradizione epigrafica longobarda nei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei Ducati di Spoleto e Benevento, Atti del XVI Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 2004, pp. 481-506.
- Id. *Le iscrizioni dei re longobardi*, in *Poesia dell'alto medioevo europeo: manoscritti, lingua e musica dei ritmi latini - Poetry of early medieval Europe: manuscripts, language and music of the Latin rhythmical texts*, a cura di F. Stella, Firenze 2000, pp. 223-237.
- Id. *La tradizione epigrafica in Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio*, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 139-162.
- DE SOUSA, ROLAND. *The Rationality of Emotion*, Cambridge 1987.
- DI MURO, ALESSANDRO. *Uso politico delle reliquie e modelli di regalità longobarda da Liutprando a Sicone di Benevento*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge (MEFRM)» 132-2 (2020), <https://journals.openedition.org/mefrm/8193?lang=it>
- Id. *Ornasti patriam doctrinis, moenibus, aulis / hinc in perpetuum laus tua semper erit. Strategie della memoria e identità in trasformazione nel Mezzogiorno longobardo (secoli VIII-X)*, in *Ut sementem feceris, ita metes. Studi in onore di Biagio Saitta*, a cura di C. Urso, Acireale 2016, pp. 395-420.
- DINZELBACHER, PETER. *Angst im Mittelalter: Teufelserfahrung, Todeserfahrung und Gotteserfahrung, Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn 1996.
- DIXON, THOMAS. “Emotion”: *The History of a Keyword in Crisis*, in «Emotion Review» 4, n. 4 (2012), pp. 338-344.
- Id. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge 2003.

- DUBY, GEORGE. *Histoire des mentalités*, in *L'histoire et ses méthodes*, a cura di C. Samaran, Parigi 1961, pp. 967-969.
- EISENBERGER, NAOMI. 'Does rejection hurt? An fMRI study of social exclusion', in «Science», Vol. 302 (2003), pp. 290-292.
- EKMAN, PAUL. *Universal facial expressions of emotion*, in «California Mental Health Research Digest» 8, n. 4 (1970), pp. 151-158.
- EKMAN, PAUL; FRIESEN WALLACE. *Constants across cultures in the face and emotion*, in «Journal of Personality and Social Psychology» 17, n. 2 (1971), pp. 124-129.
- ELIAS, NORBERT. *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione*, trad. di G. Panzieri, Bologna 2010
- Id. *La civiltà delle buone maniere. Le trasformazioni dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, trad. di G. Panzieri, Bologna 2009.
- EVERETT, NICHOLAS. *Literacy in Lombard Italy, c.568–774*, Cambridge 2003.
- EUSTACE, NICOLE. *1812: War and the Passions of Patriotism*, Philadelphia 2012.
- Id. *Passion Is the Gale: Emotion, Power, and the Coming of the American Revolution*, Chapel Hill 2008.
- EWIG, EUGEN. *Descriptio Franciae*, in *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften I (Vol. 1)*, a cura di E. Ewig e A. Hartmut, Monaco 1976, pp. 274-322.
- FAURE, ERIC. *Did the Justinianic Plague Truly Reach Frankish Europe around 543 AD?*, in «Vox Patrum» 78 (2021), pp. 427-466.
- FEBVRE, LUCIEN. *Come ricostruire la vita affettiva di un tempo? La sensibilità e la storia*, in *Problemi di metodo storico*, trad. di C. Vivanti, Torino 1976, pp. 121-138.
- Id. *La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, in «Annales d'histoire sociale (1939-1941)» 3, n. 1/2 (1941), pp. 5-20.
- FERENTE, SERENA. *Storici ed emozioni*, in «Storica» XV, n. 43–45 (2009), pp. 371-392.
- FÖRNEGARD, PER; KIHLMAN, ERIKA; ÅKESTAM, MIA; ENGWELL, GUNNEL. *Tears, Sighs and Laughter: Expressions of Emotions in the Middle Ages*, Stockholm 2017.
- FRANCESCHINI, ALICE. *La mors immatura dei fiori e degli angeli. Temi e motivi classici al cimitero veneziano di San Michele*, in «ClassicoContemporaneo» 4 (2018), pp. 1-23.

- FRANKLIN, CARMELA VIRCILIO. *Frankish Redaction or Roman Exemplar? Revisions and Interpolations in the Text of the Liber pontificalis*, in *Inclusion and exclusion in Mediterranean Christianities, 400-800*, ed. by Y. Fox e E. Buchberger, Turnhout 2019, pp. 17-47.
- FREUD, SIGMUND. *Opere. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti (1915-1917)*, (Vol. 8), a cura di C. L. Musatti, Torino 1978.
- Id. *Opere. Studi sull'Isteria e altri scritti (1886-1895)*, (Vol. 1), a cura di C. L. Musatti, Torino 1977.
- FREVERT, UTE. *Emotions in History, Lost and Found*, Budapest; New York 2011.
- FRIJDA, NICO. *The Emotions*. Cambridge; New York; Parigi, 1987.
- GANDINO, GERMANA. *Attraversare le dominazioni, scrivere nel mutamento. La storia di Paolo Diacono, in 577. I Longobardi nel Campo Rotaliano*, a cura di G. Albertoni, Trento 2019, pp. 41-59
- Id. *La dialettica tra il passato e il presente nelle opere di Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono e il Friuli altomedievale (secc. VI - X) ; atti del XIV Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, Cividale del Friuli - Bottenicco di Moimacco, 24 - 29 settembre 1999 (Vol. 1)*, a cura di P. Chiesa, Spoleto 2001, pp. 67-97.
- GANTNER, CLEMENS, POHL, WALTER. *After Charlemagne. Carolingian Italy and its rulers*, Cambridge, New York, 2021.
- GARRISON, MARY. *Alcuin and His World*, Cambridge 2020.
- Id. *Early Medieval Experiences of Grief and Separation through the Eyes of Alcuin and Others: The Grief and Gratitude of the Oblate*, in *Anglo-Saxon Emotions: Reading the Heart in Old English Language, Literature and Culture*, ed. by A. Jorgensen, F. McCormack, J. Wilcox, Londra 2015, pp. 227-261.
- Id. *The Study of Emotions in Early Medieval History: Some Starting Points*, in «Early Medieval Europe» 10, n. 2 (2001), pp. 243-250.
- GASPARRI, STEFANO. *The Government of a Peripheral Area: The Carolingians and North-Eastern Italy*, in *After Charlemagne. Carolingian Italy and its rulers*, ed. by C. Gantner, W. Pohl, Cambridge, New York 2021, pp. 85-93.
- Id. *Adelchi, un re nell'ombra*, in «Nuova Rivista Storica» 104/1 (2020), pp. 433-445.
- Id. *La regalità longobarda. Dall'età delle migrazioni alla conquista carolingia*, in *Alto medioevo mediterraneo*, a cura di S. Gasparri, Firenze 2015, pp. 207-232.
- Id. *L'economia del dono. Scambio e competizione nell'Italia longobarda dell'VIII secolo*, in *Historiae. Scritti per Gherardo Ortalli*, a cura di C. Azzara, E. Orlando, M. Pozza, A. Rizzi, Venezia 2013, pp. 34-48.

- Id. *Le molteplici identità etniche dei Longobardi in Italia. Linguaggi politici e pratiche sociali*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung» vol. 118 (2012), pp. 493-504.
- Id. *Istituzioni e poteri nel territorio friulano in età longobarda e carolingia*, in *Paolo Diacono e il Friuli altomedievale (secc. VI - X) ; atti del XIV Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, Cividale del Friuli - Bottenicco di Moimacco, 24 - 29 settembre 1999 (Vol. 1-2)*, Spoleto 2001, pp. 105-128.
- Id. *I duchi longobardi*, Roma 1978.
- GEARY, PATRICK. *Women at the Beginning. Origin Myths from the Amazons to the Virgin Mary*, Princeton, Oxford 2006
- GENDRON, MARIA; LINDQUIST KRISTEN; BARSALOU LAWRENCE et all. *Emotion Words Shape Emotion Percepts*, in «Emotion (Washington, D.C.) 12, n. 2 (2012), pp. 314-325.
- GERTSMAN, ELINA. *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, ed. by E. Gertsman, New York 2012.
- GIOVINI, MARCO. *Sophia come Daphnis, Io e Alcimus: risonanze classiche in alcuni epicedi al femminile di Paolo Diacono*, in «Maia» 49 (1997), pp. 109-118.
- Id. *Quel ramo del lago di Como visto da Paolo Diacono*, in «Maia» 49 (1997), pp. 119-128.
- GUILIANO, ZACHARY. *The homiliary of Paul the Deacon: religious and cultural reform in Carolingian Europe*, Turnhout 2021.
- GODMAN, PETER. *Poetry of the Carolingian Renaissance*, Londra 1985.
- GOFFART, WALTER. *The Narrators of Barbarian History: A.D. 550-800. Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton 1988.
- Id. *Paul the Deacon's Gesta Episcoporum Mettensium and the Early Design of Charlemagne's Succession*, in «Traditio» 42 (1986), pp. 59-93.
- GONZÁLEZ OVIES, AURELIO ANTONIO, *Poesia funeraria latina (Renacimiento Carolingio)*, Oviedo 1995.
- GOULLET, MONIQUE. *Les évêques de Metz: Arnulfus*, in *Miracles, vies et réécritures dans l'Occident médiéval: Actes de l'Atelier «La réécriture des Miracles» (IHAP, juin 2004) et SHG X - XII: dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse*, a cura di M. Goulet e M. Heinzelmann, Ostfildern 2006, pp. 212-234.

- GRANIER THOMAS. *Capitales royales et princières de l'Italie lombarde d'après la poésie d'éloge (VIIe-IXe siècle)*, in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 36^e congrès, Istanbul, 2005. Les villes capitales au Moyen Age*, Parigi 2006, pp. 57-74.
- GRAVER, MARGARET. *Stoicism and Emotion*, Chicago 2009.
- GRIGG, JULIANNA. *The Just King and De Duodecim Abusiuis Saeculi*, in «Parergon» 27 (2010), pp. 27-52.
- GRISAR, HARTMANN. *Die Gregorbiographie des Paulus Diakonus in ihrer ursprünglichen Gestalt, nach italienischen Handschriften*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 11 (1887), pp. 158-173.
- HARRÈ, ROM. *The Social Construction of Emotions*, Oxford 1986. Traduzione in: *La costruzione sociale delle emozioni*, trad. di O. Pavirani Arcangeli, Milano 1992.
- HARTMANN, FRANZ. *Vitam Litteris Ni Emam, Nihil Est, Quod Tribuam. Paulus Diaconus zwischen Langobarden und Franken*, in «Frühmittelalterliche Studien» 43, n. 1 (2009), pp. 71-94.
- HEINZELMANN, MARTIN. *Pater populi: langage familial et detention de pouvoir public (Antiquité tardive et très haut Moyen âge)*, in *Aux sources de la Puissance: sociabilité et parenté. Actes du Colloque de Rouen 12-13 Novembre 1987*, a cura di F. Thelamon, Ruen 1989.
- HESTER, KEVIN. *Eschatology and Pain in St. Gregory the Great: The Christological Synthesis of Gregory's 'Morals on the Book of Job'*, Milton Keynes 2017.
- HOCHSCHILD, ARLIE RUSSELL. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkley 1983.
- HUIZINGA, JOHAN. *Autunno del Medioevo*, trad. di F. Parigi, Torino 2020
- INNES, MATTHEW. *Queenship in Dispute: Fastrada, History and Law*, in *Writing the early Medieval West: studies in honour of Rosamond McKitterick*, ed. by E. M. Screen and C. West, Cambridge 2018, pp. 230-247.
- Id. *He never even allowed his white teeth to be bared in laughter': the politics of humour in the Carolingian renaissance*, in *Humour, history and politics in late antiquity and the early Middle Ages*, ed. by H. Guy, Cambridge 2002, pp. 131-156.
- JAEGER, STEPHEN. *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphia 1999.
- JAMES, WILLIAM. *What is an Emotion?*, in «Mind» IX, n. 34 (1884), pp. 188–205.
- JANSSENS, JOS. *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981.
- JOYE, SYLVIE. *Includere ed escludere nella famiglia: il ruolo del padre*, in *La famiglia tardoantica, Società, diritto, religione*, a cura di V. Neri e B. Girotti, Milano 2016, pp. 189-207.

- Id. *Carolingian rules and marriage in the age of Louis the Pious and his sons*, in *Gender and historiography, Studies in the earlier Middle Ages in honor of Pauline Stafford*, a cura di J. Nelson, S. Reynolds, S. Johns, Londra 2012, pp. 101-114
- JOYE, SYLVIE; SANTINELLI, EMMANUELLE. *Le couple: une définition difficile, des réalités Multiples*, in «Médiévales Langues, Textes, Histoire» 65 (2013), pp. 5-18.
- KEMPER, THEODORE. *A Social Interactional Theory of Emotions*, New York 1978.
- KEMPF, DAMIEN. *A textual détournement: from Paul the Deacon's Liber de episcopis Mettensibus to the Vita Clementis*, in «Early medieval Europe» 20 (2012), pp. 1-16.
- Id. *Creating a Carolingian capital: Paul the Deacon's «Liber de episcopis Mettensibus» and the rise of Metz, 751-791*, PhD diss., Johns Hopkins University, March 2007.
- Id. *Paul the Deacon's Liber de episcopis Mettensibus and the role of Metz in the Carolingian realm*, in «Journal of Medieval History» 30, n. 3 (2004), pp. 279-299.
- KIMMEL, MICHAEL. *'Properties of Cultural Embodiment: Lessons from the Anthropology of the Body'*, in *Body, Language, and Mind. Vol. 2: Sociocultural Situatedness*, ed. by R. M. Frank, R. Dirven, T. Ziemke, and E. Bernárdez, New York 2008, pp. 77-108.
- Id. *Metaphor variation in cultural context*, in «European Journal of English Studies» Vol. 8, No. 3 (2004), pp. 275-294.
- KNUUTTILA SIMO. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004.
- KOZIOL, GEOFFREY. *Begging Pardon and Favor: Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca and Londra 1992.
- LAMBERT, CHIARA MARIA. *La produzione epigrafica dei secoli VIII e IX in Salerno e Benevento*, in *I Longobardi del Sud*, a cura di G. Roma, Roma 2010, pp. 291-322.
- Id. *"Splendida progenies regali ex semine cretus (...). (...) ut sibi per saeculum maneat memorabile nomen". Le epigrafi del ducato longobardo di Benevento tra memoria funeraria e ostentazione del potere*, in *Aristocrazie e società fra transizione romano-germanica e alto Medioevo. Atti del Convegno internazionale di studi, Cimitile, Santa Maria Capua Vetere 14-15 giugno 2012*, a cura di C. Ebanista e M. Rotili, San Vitaliano (NA) 2015, pp. 81-89.
- Id. *Il linguaggio epigrafico longobardo, espressione di potere e cultura*, in *Il popolo dei Longobardi meridionali, 570-1076, testimonianze storiche e monumentali: atti del convegno: Salerno, 28 giugno 2008*, a cura di G. D'Henry, C. Lambert, Salerno 2009, pp. 41-74.

- LA ROCCA, MARIA CRISTINA. *Paupercula. Una donna sola tra povertà, disabilità e riscatto (secoli VI–IX)*, in *Donne e povertà nell'Europa mediterranea medievale*, a cura di L. Feller, P. Grillo, M. Moglia, Roma 2021, pp. 17-41.
- LÉGLU, CATHERINE. *Tearful Performance: When Troubadours Weep*, in «Neuphilologische Mitteilungen» 101, no. 4 (2000), pp. 495-504.
- LE GOFF, JACQUES. *Rire au Moyen Age*, in «Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques» n. 3 (1989), pp. 1-14.
- LEICHT, PIER SILVERIO. *Paolo diacono e gli altri scrittori delle vicende d'Italia nell'età carolingia*, in *Atti del 2. congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo. Grado – Aquileia – Gorizia – Cividale – Udine, 7-11 Settembre 1952*, Spoleto 1953, pp. 57-74.
- LE JAN, REGINE. *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle)*, Parigi 2003.
- LEONARDI, CLAUDIO. *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, Firenze 2014.
- Id. *La 'Vita Gregorii' di Giovanni Diacono*, in *Roma e l'età carolingia. Atti delle giornate di studio, 3-8 maggio 1976*, Roma 1976, pp. 381-393.
- LEYSER, CONRAD. *The memory of Gregory the Great and the making of Latin Europe, 600–1000*, in *Making Early Medieval Societies Conflict and Belonging in the Latin West, 300–1200*, ed. by K. Cooper, C. Leyser, Cambridge 2016, pp. 181-201.
- Id. *The Memory of Pope Gregory the Great in the Ninth Century: A Redating of the Interpolator's «Vita Gregorii» (BHL 3640)*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, a cura di C. Leonardi, Firenze 2014, pp. 449-462.
- LIMONE, ORONZO. *La tradizione scritta della 'Vita Gregorii Magni' di Paolo Diacono (BHL 3639). Censimento dei testimoni*, in «Studi Medievali», serie III, 29 (1988), pp. 888-953.
- Id. *La vita di Gregorio Magno dell'Anonimo di Whitby*, in «Studi Medievali» serie III, 19 (1978), pp. 37-68.
- LUTZ, CATHERINE. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago 1988.
- MARKUS, ROBERT. *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997.
- MARTÍN-MORUNO, DOLORES. *Emotional Bodies: The Historical Performativity of Emotions*, Chicago 2019.
- MARTÍNEZ PIZARRO, JOAQUIN. *A Rhetoric of the Scene. Dramatic Narrative in the Early Middle Ages*, Toronto, Buffalo, Londra 1989.

- MATT, SUSAN. *Homesickness: An American History*, New York 2014.
- MAZZINI, INNOCENZO. *La medicina in Paolo Diacono. Contributi alla conoscenza della persona e dello scrittore*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Atti del Convegno Internazionale di Studi Cividale del Friuli – Udine, 6-9 maggio 1999*, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 313-331.
- MCCORMICK, MICHAEL. *Gregory of Tours on Sixth-Century Plague and Other Epidemics*, in «*Speculum*» 96/1, no. 49 (2021), pp. 38-96.
- McKITTERICK, ROSAMOND. *Rome and the invention of the papacy: the Liber Pontificalis*, Cambridge 2020.
- Id. *History and Memory in the Carolingian World*, New York 2010.
- Id. *Charlemagne: the formation of a European identity*, Cambridge 2008.
- Id. *Carolingian History Books*, in *History and Memory in the Carolingian World*, ed. by R. McKitterick, Cambridge 2004, pp. 28-59.
- Id. *Paolo Diacono e i Franchi: il contesto storico e culturale*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio*, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 9-28.
- Id. *Paul the Deacon and the Franks*, in «*Early Medieval Europe*» 8, n. 3 (1999), pp. 319-339.
- MELZACK, RONALD; WALL PATRICK. *Pain Mechanisms: A New Theory*, in «*Science*» No. 150 (1965), pp. 971-979.
- MENÉNDEZ BUEYES, LUIS. *Medicine, Disease and Death in Late Antiquity Italy: An Approach to the Historia Langobardorum of Paulus Diaconus*, in «*Studia Historica Historia Antiqua*» 30 (2012), pp. 217-251.
- MENGHINI, EVELINA. *Dello stato presente degli studi intorno alla vita di Paolo Diacono*, in «*Bollettino della Società pavese di storia patria*» 4 (1904), pp. 15-100.
- MESQUITA, BATJA; BARRETT LISA FELDMANN; SMITH ELIOT. *The Mind in Context*, New York 2010.
- MILLS, ROBERT. *Suspended Animation Pain, Pleasure and Punishment in Medieval Culture*, Londra 2005.
- MONAGLE, CLARE. *Scholastic Affect: Gender, Maternity and the History of Emotions*, Cambridge 2020.
- MORRIS, DAVID. *The Challenges of Pain and Suffering*, in *Clinical Pain Management: Chronic Pain*, ed. by T. S. Jensen, P. R. Wilson, Londra 2003, pp. 3-13.

- Id. *Sociocultural and Religious Meanings of Pain*, in *Psychosocial Factors in Pain. Critical Perspectives*, ed. by E. J. Gatchel, D. C. Turk, New York 1999, pp. 118-125.
- Id. *The Culture of Pain*, Berkeley - Los Angeles 1991
- MOSCOSO, JAIVER. *Pain: A Cultural History*, Londra 2012.
- MORTENSEN, LARS BOJE. *Impero Romano, Historia Romana e Historia Langobardorum*, in Paolo Diacono. *Un' autore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Atti del Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio 1999*, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 355-366.
- Id. *The Diffusion of Roman Histories in The Middle Ages. A list of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus, and Landolfus Sagax manuscripts*, in «Filologia Mediolatina: Rivista della Fondazione Ezio Franceschini» VI-VIII (1999-2000), pp. 101-200.
- NAGY, PIROSKA. *Pleurer chrétiennement: une histoire médiévale*, in «Communio», No. 277 (2021), pp. 62-73.
- Id. *When collective emotion assumes form*, in «Sensibilites: Histoire, critique & sciences sociales» 7, n. 1 (2020), pp. 22-31.
- Id. *Le Don des larmes au Moyen Âge: Un instrument spirituel en quête d'institution*, Parigi 2014.
- Id. *Faire l'histoire des émotions à l'heure des sciences des émotions*, in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA*, n. 5 (2013), <https://journals.openedition.org/cem/12539>
- Id. *Il dono delle lacrime medievale: una metafora di realtà*, in *Lachrymae: mito e metafora del pianto nel Medioevo; atti delle III Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Siena, 2 - 4 novembre 2006)*, a cura di C. Piccone, F. Mosetti Casaretto, R. Ciocca, Alessandria 2011, pp. 1-14.
- Id. *Lacrymas quia doloris; suaves quia amoris. La dolcezza delle lacrime religiose nell'Occidente medievale*, in *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, a cura di C. Casagrande, S. Vecchio, Firenze 2009, pp. 47-63.
- Id. *Religious Weeping as Ritual in the Medieval West*, in «Social Analysis: The International Journal of Anthropology» Vol. 48, No. 2 (2004), pp. 119-137.
- NAGY, PIROSKA; BIRON-OUELLET XAVIER. *A Collective Emotion in Medieval Italy: The Flagellant Movement of 1260*, in *Emotion «Review»* 12, n. 3 (2020), pp. 135-145.
- NAGY, PIROSKA; BOQUET DAMIEN. *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Firenze 2010.
- Id. *Le sujet des émotions au Moyen Age*, Parigi 2009.

- NAGY, PIROSKA; FRANDON VÉONIQUE; EL KENZ DAVID; GRÄSSLIN, MATHIAS. *Pour une histoire de la souffrance : expressions, représentations, usages*, in «Médiévales» 13, n. 27 (1994), pp. 5-14.
- NEFF, KARL. *Die Gedichte Des Paulus Diaconus*, Monaco 1908.
- NELSON, JANET. *King and Emperor: A New Life of Charlemagne*, Oakland, California 2020.
- Id. *Du couple et des couples à l'époque carolingienne*, in «Médiévales Langues, Textes, Histoire» 65 (2013), pp. 19-32.
- Id. *Charlemagne - pater optimus?*, in *Courts, elites, and gendered power in the early Middle Ages*, ed. by J. Nelson, Aldershot 2007, pp. 271-283.
- Id. *Making a difference in eighth-century politics: the daughters of Desiderius*, in *Courts, elites, and gendered power in the early Middle Ages*, ed. by J. Nelson, Aldershot 2007, pp. 71-90.
- Id. *Charlemagne the Man*, in *Charlemagne. Empire and society*, ed. by J. E. Story, Manchester 2005, pp. 22-37.
- Id. *The siting of the council at Frankfort: some reflections on family and politics*, in *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Akten zweier Symposien (vom 23. bis 27. Februar und vom 13. bis 15. Oktober 1994) anlässlich der 1200-Jahrfeier der Stadt Frankfurt am Main*, a cura di R. Berndt, Magonza 1997, pp. 149-165.
- Id. *Women at the court of Charlemagne: a case of monstrous regiment?*, in *The Frankish World*, ed. by J. Nelson, Londra 1996, pp. 223-242.
- Id. *The Frankish World*, Londra 1996.
- NEUFVILLE, JEAN. *L'Authenticité de l'"Epistula ad regem Karolum de Monasterio Sancti Benedicti directa et a Paulo dictata*, in «Studia monastica» 13 (1971), pp. 295-309.
- NUSSBAUM, MARTA. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001. Traduzione in: *L'intelligenza delle emozioni*, a cura di G. Giorgini, trad. di R. Scognamiglio, Bologna 2009.
- PANCER, NIRA. *Histoire des émotions et bricolage méthodologique dans la littérature altimédiévale*, in «Le Moyen Age. Revue d'histoire et de philologie» n. 3-4 (2020), pp. 469-491.
- Id. *Sans peur et sans vergogne : De l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens*, Parigi 2001.
- PANI, LAURA. *La trasmissione dell'"Historia Langobardorum" di Paolo Diacono tra Italia e "Regnum Francorum" nel IX secolo*, in *Paolino d'Aquileia e il contributo italiano all'Europa carolingia: atti del Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Premariacco, 10 - 13 ottobre 2002*, a cura di P. Chiesa, Udine 2003, pp. 373-403.

- Id. *Aspetti della tradizione manoscritta dell'Historia Langobardorum*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio*, a cura di Paolo Chiesa, Udine 2000, pp. 367-412.
- PERKINS, JUDITH. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Londra, New York 1994.
- PEYROUX, CATHERINE. *Gertrude's Furor: Reading Anger in an Early Medieval Saint's Life*, in *Anger's Past The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, ed. by B. Rosenwein, Ithaca 1998.
- PLAMPER, JAN. *Geschichte und Gefühl: Grundlagen der Emotionsgeschichte*, Monaco 2012. Traduzione in: *Storia delle emozioni*, trad. di S. Leonardi, Bologna 2018.
- PLAMPER, JAN; REDDY WILLIAM; ROSENWEIN BARBARA; STEARNS PETER. *The History of Emotions: an Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns*, in «History and Theory» 49, n. 2 (2010), pp. 237-265.
- POHL, WALTER. *Paul the Deacon - between sacci and marsuppia*, in *Ego trouble. Authors and their identities in the early Middle Ages*, ed. by R. Corradini, M. B. Gills, R. McKitterick, e I. van Reenswoude, Vienna 2010, pp. 111-124.
- Id. *Genealogy: A Comparative Perspective from the Early Medieval West*, in *Meanings of community across medieval Eurasia. Comparative approaches*, a cura di E. Hovden, C. Lutter, W. Pohl, Leiden 2016, pp. 232-269.
- Id. *Gens ipsa peribit. Kingdom and identity after the end of Lombard rule, in 774, ipotesi su una transizione: Atti del seminario di Poggibonsi, 16-18 febbraio 2006*, a cura di S. Gasparri, Turnhout 2008, pp. 67-78.
- Id. *Paulus Diaconus und die "Historia Langobardorum": Text und Tradition*, in *Historiographie im frühen Mittelalter*, a cura di A. Scharer e G. Scheibelreiter, Vienna 1994, pp. 375-405.
- REDDY, WILLIAM. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.
- Id. *Sentimentalism and Its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution*, in «The Journal of Modern History» 72, n. 1 (2000).
- Id. *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions*, in «Current Anthropology» 38, n. 3 (giugno 1997), pp. 327-351. pp. 109-152.
- REY, ROSALINE. *The History of Pain*, Cambridge 1995.
- REY, SARAH. *Il potere delle lacrime. Il potere del pianto nel mondo antico*, Torino 2020.

- RIKHARDSDOTTIR, SIFF. *Emotion in Old Norse Literature: Translations, Voices, Contexts*, Cambridge 2017.
- ROMIG, ANDREW. *Be a Perfect Man: Christian Masculinity and the Carolingian Aristocracy*, Philadelphia 2017.
- ROSENWEIN, BARBARA. *Condolens doloribus meis: Threats to Bishops in the Age of Gregory of Tours Les communautés menacées au haut moyen âge*, in *Les Communautés menacées au Haut Moyen Âge (vie-xie siècles)*, a cura di G. Bühner-Thierry, A. Grabowsky, e S. Patzold, Turnhout 2021.
- Id. *Love: A History in Five Fantasies*, Cambridge 2021.
- Id. *Anger: The Conflicted History of an Emotion*, New Haven 2020.
- Id. *The Emotions of Exclusion and Inclusion: The Case of Gregory the Great (590-604)*, in *La construction sociale du sujet exclu, IVe-XIe siècle: discours, lieux et individus*, a cura di S. Joye, M. C. La Rocca, e S. Gioanni, Turnhout 2019, pp. 169-178.
- Id. *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600–1700*, Cambridge 2015. Traduzione italiana: *Generazioni di sentimenti. Una storia delle emozioni 600-1700*, trad. di R. Cristiani, Roma 2016.
- Id. *Problems and Methods in the History of Emotions*, in «Passions in Context: Journal of the History and Philosophy of the Emotions» 1 (2010), pp. 1-33.
- Id. *Thinking Historically about Medieval Emotions*, in «History Compass» 8 (2010), pp. 828-842.
- Id. *Emotion words*, in *Le sujet des émotions au Moyen âge*, a cura di P. Nagy e D. Boquet, Parigi 2009, pp. 93-106.
- Id. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2007.
- Id. *Les Émotions de La Vengeance*, in *La Vengeance, 400-1200*, a cura di D. Barthélemy, R. Le Jan, e F. Bougard, Roma 2006, pp. 1000-1021.
- Id. *Histoire de l'émotion: méthodes et approches*, in «Cahiers de civilisation médiévale» 49 (2006), pp. 33-48.
- Id. *Pouvoir et passion. Communautés émotionnelles en France au VIIe siècle*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 58, n. 6 (2003), pp. 1271-1292.
- Id. *Writing without fear about early medieval emotions*, in «Early medieval Europe» 10 (2001), pp. 229-234.
- Id. *Writing and emotions in Gregory of Tours*, in *Vom Nutzen des Schreibens. Soziales Gedächtnis, Herrschaft und Besitz im Mittelalter*, a cura di W. Pohl, P. Herold, Vienna 2002, pp. 23-32.

- Id. *Review of William M. Reddy, "The Navigation of Feeling. A Framework of History of Emotions"*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, in «American Historical Review» 107, Issue 4, (2002).
- Id. *Worrying about Emotions in History*, in «The American Historical Review» 107, n. 3 (2002), pp. 821-845.
- Id. *Emotions in History*, in «Bulletin du Centre d'Études médiévales, Auxerre, Études & Travaux», VI (2001-2002), pp. 87-97.
- Id. *Angers past. The social uses of an emotion*, Ithaca 1998.
- ROSENWEIN BARBARA; CRISTIANI RICCARDO. *Old and New in the History of Emotions*. Consultato 4 aprile 2022. <http://emotionresearcher.com/old-and-new-in-the-history-of-emotions/>.
- Id. *What Is the History of Emotions?*, Cambridge 2018.
- RUSSO MAILLER, CARMELA. *Il senso medievale della morte nei carmi epitaffici dell'Italia meridionale fra VI e XI secolo*, Napoli 1981.
- SANTAROSSA, CHIARA. *Liber de episcopis Mettensibus*, Firenze 2015.
- Id. *The Creation of a Model for the Episcopal Historiography: the Liber de Episcopis Mettensibus of Paul the Deacon*, in «Studi Medievali» LV, 3rd (2014), pp. 551-554.
- SANTINELLI, EMMANUELLE. *Des femmes éplorées?: Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen-Âge*, Villeneuve d'Ascq 2003.
- SCARRY, ELAINE. *The Body in Pain The Making and Unmaking of the World*, New York Oxford 1985.
- SCHEER, MONIQUE. *Are Emotions a Kind of Practice (and is that What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*, in «History and Theory» 51, n. 2 (2012), pp. 193-220.
- SESTAN, ERNESTO. *Qualche aspetto della personalità di Paolo Diacono nella sua "Historia Romana"*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi* (Vol. 1-3), Roma 1958, pp. 9-48.
- SEYMOUR, MARK. *Emotional Arenas: Life, Love, and Death in 1870s Italy*, Oxford; New York 2020.
- Id. *Emotional arenas: From provincial circus to national courtroom in late nineteenth-century Italy*, in «Rethinking History» 16 (2012), pp. 177-197.
- SIEGEL, RUDOLPH. *Galen on Psychology, Psychopathology, and Function and Disease of the Nervous System*, Basel, München, Parigi, Londra, New York, Sydney 1973

- Id. *Galen on Sense Perception: His Doctrines, Observations and Experiments on Vision, Hearing, Smell, Taste, Touch and Pain, and their Historical Sources*, New York, Basel 1970.
- Id. *Galen's System of Physiology and Medicine*, Basel, New York 1968.
- SKINNER, PATRICIA. *Women in Medieval Italian Society 500-1200*, Londra 2001.
- STAAB, FRANZ. *Die Königin Fastrada*, in *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Akten zweier Symposien (vom 23. bis 27. Februar und vom 13. bis 15. Oktober 1994) anlässlich der 1200-Jahrfeier der Stadt Frankfurt am Main*, ed. by R. Berndt, Mainz 1997, pp. 183-217.
- STEARNS, CAROL. *Emotion and Social Change: Toward a New Psychohistory*, New York 1988.
- STEARNS, CAROL; STEARNS PETER. *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*. Chicago 1989.
- Id. *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*, in «The American Historical Review» 90, n. 4 (1985), pp. 813-836.
- STEARNS, PETER. *Shame: A Brief History*, Urbana, Illinois 2017.
- Id. *American Fear: The Causes and Consequences of High Anxiety*, New York 2006.
- Id. *Jealousy: The Evolution of an Emotion in American History*, New York 1989.
- STEARNS, PETER; LEWIS JAN. *An Emotional History of the United States*, New York 1998.
- STELLA, FRANCESCO. *La poesia di Paolo Diacono: nuovi manoscritti e attribuzioni incerte*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio*, a cura di Paolo Chiesa, Udine 2000, pp. 551-574.
- Id. *La poesia carolingia*, Firenze 1995.
- STONE, RACHEL. *Translation of Alcuins De Virtutibus et Vitiis Liber (Book about the Virtues and Vices)*, in «The heroic age [Elektronische Ressource]: a journal of early medieval Northwestern Europe» 16 (2015), <https://www.heroicage.org/issues/16/stone.php>
- STUARDI, DONATELLA MAROCCO. *Alcuino di York nella tradizione degli «Specula principis»*, Milano 1999.
- SONTAG, SUSAN. *Regarding the Pain of Others*, New York 2003.

- SOT, MICHEL. *Local and institutional history: the early middle ages (c. 300-1000)*, in *Historiography in the Middle Ages*, ed. by D. M. Deliyannis, Leiden 2003, pp. 89-114.
- Id. *Le "Liber de episcopis mettensibus" dans l'histoire du genre "Gesta episcoporum"*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio*, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 527-550
- Id. *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, Turnhout 1981.
- SUTHERLAND, JOHN. *The Idea of Revenge in Lombard Society in the Eighth and Tenth Centuries: The Cases of Paul the Deacon and Liudprand of Cremona*, in «*Speculum*» Vol. 50, No. 3 (1975), pp. 391-410.
- THEUWS FRANS, NELSON JANET. *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, Boston and Köln 1999.
- TOMKINS, SILVAN. *Affect Imagery Consciousness: The Negative Affects: Volume II*, New York 1963.
- Id. *Affect Imagery Consciousness: The Positive Affects: Volume I*, New York 1962.
- TOUBERT, PIERRE. *L'institution du mariage chrétien, de l'Antiquité tardive à l'an Mil*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'altomedioevo*, Spoleto 1998, pp. 503-553.
- TREFFORT, CÉCILE. *Mémoires carolingiennes: L'építaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique (milieu VIIIe - début XIe siècle)*, Rennes 2007.
- Id. *L'Église carolingienne et la mort: Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lione 1996.
- VAN DIJKHUIZEN, FRANS JAN; ENENKEL KARL. *The Sense of Suffering Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*, ed. by J. F. Van Dijkhuizen, K. A.E. Enenkel, Leiden-Boston 2009.
- VECCHIO, SILVANA. *Vizi «carnali» e vizi «spirituali»: il peccato tra anima e corpo*, in «*Etica & Politica / Ethics & Politics*» 2 (2002) http://www.units.it/dipflo/etic_e_politica/2002_2/indexvecchio.html
- Id. *Ira mala / ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù*, in «*Doctor Seraphicus*» 45 (1998), pp. 41-62.
- VEKSELIUS, JOHAN. *Weeping for the res publica. Tears in Roman political culture*, Ph.D. dissertation, Lund 2018.
- VINAY, GUSTAVO. *Alto medioevo latino: conversazioni e no*, Napoli 1978.
- Id. *Paolo Diacono e la poesia*, in «*Convivium*» 1 (1950), pp. 97-113.

- VOVELLE, MICHEL. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours précédé de La mort, état des lieux*. Parigi 1983.
- WAILOO, KEITH. *Pain: A Political History*, Baltimore 2014.
- WAITZ, GEORG. *Über die handschriftliche Überlieferung und die Sprache der Historia Langobardorum des Paulus*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde» vol. 1 (1876), pp. 535-566.
- WALL, PATRICK. *Pain: The Science of Suffering*, Columbia NY 2000.
- WALLACH, LUITPOLD. *Alcuin on Virtues and Vices: A Manual for a Carolingian Soldier*, in «Harvard Theological Review» 48, n. 3 (1955), pp. 175-195.
- WALLACE-HADRILL, JOHN MICHAEL. *The Barbarian West: The Early Middle Ages, A.D. 400-1000*, New York 1962.
- WATTENBACH, WILHELM; LEVISON, WILHELM; LÖWE, HEINZ. *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger: Die Karolinger vom Anfang des 8. Jahrhunderts bis zum Tode Karls des Großen*, Weimar 1953.
- WESSEL, SUSAN. *Passion and Compassion in Early Christianity*, New York 2016.
- WHITE, STEPHEN. *The Politics of Anger*, in *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, ed. by B. Rosenwein, Ithaca 1998, pp. 127-153.
- WIERZBICKA, ANNA. *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals*, Cambridge 1999.
- WITTE, WILFRED. *The Emergence of Chronic Pain: Phantom Limbs, Subjective Experience and Pain Management in Post-War West Germany*, in *Pain and Emotion in Modern History*, ed. by R. Boddice, New York 2014, pp. 66-90.
- WRIGHT, ANDREW. *An Introduction to the IASP's Definition of Pain*, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*, ed. by J. Corns, New York 2017, pp. 367-378.
- WOOD, IAN. *Genealogy defined by women: The case of the Pippinids*, in *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, ed. by L. Brubaker e J. Smith, Cambridge 2004, pp. 234-256.
- Id. *Deconstructing the Merovingian family*, in *The construction of communities in the early middle ages*, a cura di R. Corradini, M. Diesenberger, e H. Reimitz, Leiden 2003, pp. 149-171.
- YAMAMOTO-WILSON, JOHN. *Pain, Pleasure and Perversity: Discourses of Suffering in Seventeenth-Century England*, Farnham UK 2013.

ZORNETTA, GIULIA. *Italia meridionale longobarda: competizione, conflitto e potere politico a Benevento (secoli VIII-IX)*, Roma 2020.

Appendici

Appendice I. Gli epitaffi carolingi

TESTO 1 – EPITAFFIO DEDICATO ALLA FIGLIA ADELAIDE († 774)

*Hoc tumulata iacet pusilla puellula busto,
 Adhelaïd amne sacro quae vocitata fuit.
 Huic sator est Karolus, gemino diademate pollens,
 Nobilis ingenio, fortis ad arma satis.
 Sumserat haec ortum prope moenia celsa Papiæ,
 Cum caperat genitor Itala regna potens;
 Sed Rhodanum properans rapta est de limine vitae,
 Ictaque sunt matris corda dolore procul.
 Excessit patrios non conspectura triumphos:
 Nunc patris aeterni regna beata tenet.¹¹⁴⁶*

TESTO 2 – EPITAFFIO DEDICATO ALLA FIGLIA ILDEGARDA († 783)

*Hildegard, rapuit, subito te funus acerbum,
 Ceu raptat Boreas vere ligustra novo.
 Explevit necdum vitae tibi circulus annum,
 Annua nec venit lux geminata tibi.
 Parvula, non parvum linqvis, virguncula, luctum
 Confodiens iaculo regia corda patris.
 Matris habens nomen renovas de matre dolorem,
 Postquam vixisti vix quadraginta dies.
 Pectore nos maesto lacrimarum fundimus amnes,
 Tu nimium felix gaudia longa petis.¹¹⁴⁷*

TESTO 3 – EPITAFFIO DEDICATO AL FIGLIO LOTARIO († CIRCA 780)

*Hoc satus in viridi servatur flosculus arvo,
 Pulchrior en lacte candidiorque nive,
 Donec altipotens veniat per saecula iudex,
 Qui metet ostrifluas falce perenne rosas.
 Hunc tua, Iordanis, sacrata protulit unda,
 Pampinus Engadi rore beavit eum.
 Livida purpureis vaccinia cincta rosetis
 Vernat ut et rosola gliscit in omne decus,
 Pallida ceu sandix inter viburna refulgit,
 Et nitit imbrifluus Cynthius altus aquis,*

¹¹⁴⁶ Ed. MGH, *Poetae latini aevi Caroli*, I, a cura di E. Dümmler, Berlino 1881, p. 59

¹¹⁴⁷ Ibid. pp. 59-60.

*Ur rubit obriza flagranti cocta camino,
 Et rutilat vario Indus honore lapis:
 Haud secus emicuit gracilis infantia nati,
 Quem pater omnipotens misit ad astra poli.
 Hic erat altus amore, perlita in melle sagitta
 Vulnifico fodiit corda mucrone patris.
 Heu, genetricis huius violavit gaudia lucis
 Decoxitque satis pectus adusta face.
 Perpetuus milis regnat in aula dei.
 Gazarum non auxit opes, non praedia rerum,
 Nec rapuit mundi captus amore dapes.
 Contentus cunulis Christi gratissimus heres
 Divitias meruit lactis ab amne poli.
 Stemmata clarigero, regali sanguine cretus,
 Aurea non valuit sceptrum videre patris.
 Priscorum nimium regum devictus amore
 Hlutharium genitor nomen habere dedit.
 Ut gemini surgunt uno de germine flores,
 Sic pariles genetrix fudit utrosque sinu.
 Alter inante manens vernali cespite pollet,
 Alter ad aethra volans aurea saecla tenet.
 Hoc tibi, care decus, Karolus lacrimabile carmen
 Edidit ensipotens rex genitorque tuus.
 Ast ego, nate, tibi genetrix regina remitto,
 Hildigarda, meus, basia, dulcis amor.
 Bissenosque prius menses quam voveret annus,
 Gemmula de flore morte repulsa fluit.
 Hoc niveum sacra praeliba munus in ara
 Iudicis altithroni, virgo Maria, precor :
 O vos christicolae, qui fertis munera templi,
 Nobiscum matrem corde rogate Iesu,
 Ut puerum solio dignetur nominis alti
 Adsociare suis vocibus illa sacris. ¹¹⁴⁸*

TESTO 4 – EPITAFFIO DEDICATO ALLA NIPOTE SOFIA († ???)-

*Roscida de lacrimis miserorum terra parentum
 Haec te, gemma micans, cara Sophia, tenet.
 Tu decus omne tuis, virgo speciosa, fuisti,
 Qua non his terris gratior ulla manet.
 Heu fueras teneris, dulcis, tam docta sub annis,
 Longaevi ut cuperent iam tua verba senes.
 Et quae longa dies aliis praestare puellis*

¹¹⁴⁸ Ibid. pp. 71-72.

*Vix poterat, raptim cuncta fuere tibi.
 Te moriente avia iam vivere posse negavit,
 Illius et mortis mors tua causa fuit.
 Iam thalamus sponsusque tibi parabantur, et inde
 Spes quoque iam nobis grata nepotis erat:
 Hei mihi, pro thalamo dedimus tibi, virgo, sepulchrum,
 Pro taedis miserum funeris officium.
 Tundimus heu maesti pro plausu pectora pugnīs;
 Pro cythara et cantu planctus ubique sonat.
 Gemmantem vitem decoxit saeva pruina,
 Purpureamque tulit dira procella rosam.¹¹⁴⁹*

TESTO 5 – EPITAFFIO DEDICATO A PAPA ADRIANO I († 795)-

*Hic Pater Ecclesiae, Romae decus, inclytus auctor
 Adrianus requiem papa beatus habet.
 Vir, cui vita Deus, pietas lex, gloria Christus,
 Pastor apostolicus, promptus ad omne bonum.
 Nobilis ex magna genitus iam gente parentum,
 Sed sacris longe nobilior meritis.
 Exornare studens devoto pectore pastor
 Semper ubique suo templa sacrata Deo.
 Ecclesias donis, populos et dogmate sancto
 Imbuit, et cunctis pandit ad astra viam.
 Pauperibus largus, nulli pietate secundus,
 Et pro plebe sacris pervigil in precibus,
 Doctrinis. Opibus, muris erexerat arces,
 Urbs caput orbis, honor inclyta Roma, tuas.
 Mors cui nil nocuit, Christi quae morte perempta est,
 Ianua sed vitae mors melioris erat.
 Post Patrem lacrymans Carolus haec carmina scripsi.
 Tu mihi dulcis amor, te modo plango, Pater.
 Tu memor esto mei, sequitur te mens mea semper.
 Cum Christo teneas regna beata poli.
 Te clerus [Edit., clarus] populus magno dilexit amore,
 Omnibus unus amor, optime praesul, eras.
 Nomina iungo simul titulis, clarissime [Edit., charissime], nostra.
 Adrianus, Carolus, rex ego, tuque Pater.
 Quisque legas versus, devoto pectore supplex,
 Amborum mitis, dic, miserere Deus.
 Haec tua nunc teneat requies, charissime, membra,
 Cum sanctis anima gaudeat alma Dei.
 Ultima quippe tuas donec tuba clamet in aures,*

¹¹⁴⁹ Ibid. pp. 46-47.

Principe cum Petro surge videre Deum.
Auditurus eris vocem, scio, Iudicis almam:
Intra nunc Domini gaudia magna tui.
Tum memor esto tui nati, Pater optime, posco;
Cum Patre, dic, natus pergat et iste meus.
O pete regna, Pater felix, coelestia Christi,
Inde tuum precibus auxiliare gregem.
Dum sol ignicomo rutilus splendet ab axe,
*Laus tua, sancte Pater, semper in orbe manet.*¹¹⁵⁰

TESTO 6 – EPITAFFIO DEDICATO ALLA REGINA ILDEGARDA († 783)

Aurea quae fulvis rutilant elementa figuris,
Quam clara extiterint membra sepulta docent.
Hic regina iacet regi praecelsa potenti
Hildegard Karolo quae bene nupta fuit.
Quae tantum clarae transcendit stirpis alumnos,
Quantum, quo genita est, Indica gemma solum.
Huic tam clara fuit florentis gratia formae,
Qua nec in occiduo pulchrior ulla foret.
Cuius haut tenerum possint aequare decorum
Sardonix Pario, lilia mixta rosis.
Attamen hanc speciem superabant lumina cordis,
Simplicitasque animae interiorque decor.
Tu mitis, sapiens, solers, iocunda fuisti,
Dapsilis et cunctis condecorata bonis.
Sed quid plura feram cum non sit grandior ulla
Laus tibi, quain tanto complacuisse viro?
Cumque vir armipotens sceptris iunxisset avitis
Cigniferumque Padum Romuleumque Tybrim,
Tu sola inventa es, fueris quae digna tenere
Multiplicis regni aurea sceptrum manu.
Alter ab undecimo iam te suscepit annus,
Cum vos mellifluus consociativ amor
Alter ab undecimo rursum te sustulit annus,
Heu genitrix regum, heu decus atque dolor!
Te Francus, Suevus, Germanus et ipse Britannus.
Cumque Getis duris plangit Hibera cohors.
Accola te Ligeris, te deflet et Itala tellus,
Ipsaque morte tua anxia Roma gemit.
Movisti ad fletus et fortia corda virorum,
Et lacrimae clipeos inter et arma cadunt.
Heu, quantis sapiens et firmum robore semper

¹¹⁵⁰ Ibid. pp. 113-114.

*Ussisti flammis pectus herile viri.
Solatur cunctos spes haec sed certa dolentes,
Pro dignis factis quod sacra regna tenes.
Iesum nunc precibus, Arnulfe, exores eorum
Participem fieri hanc, pater alme, tuis.¹¹⁵¹*

TESTO 7 – EPITAFFIO DEDICATO ALLA REGINA FASTRADA († 794)

*Inclita Fastradae reginae hic membra quiescunt,
De medio quam mors frigida flore tulit.
Nobilis ipsa viri thalamo coniuncta potentis
Sed modo caelesti nobilior thalamo.
Pars animae melior, Carlus Rex ipse remansit;
Cui tradat mitis tempora larga deus.¹¹⁵²*

TESTO 8 – CARME DEDICATO A LIUTGARDA († 800)

*O regina potens, o magni gloria regis,
O populi, o cleri luxque decusque vicens:
Te pater altithronus longum conservet in aevum,
Et prosis populis ecclesiaeque dei.
Tu lux et splendor, tu regni insegue decusque,
Tuque decore cluis cum pietatis ope.
Et sociata pio et meriti data munere regi,
Quem deus exaltat, cui bona cuncta parat,
Eius in auxilium tu nocte dieque laboras,
Illius et semper nomen ad alta velas.
Corpore pulchra manes, mente es sed pulchrior ipsa,
In dubio est, hinc sis prorsus an inde prior.
Pulchra es verborum sensu, sed pulchrior actu,
Tu tamen es victrix sola in utroque tui.
Qui bona velle tibi concessit tanta creator,
Perficere hic donet, te et sine fine iuuet.
Balsameum regina, mihi trans mitte liquorem,
Quo bene per populos chrismatis unguen eat.
Inde seges crescet tibimet mercedis opimae,
Christicolum nomen cum dabit unguen idem.
Det tibi cunctipotens vitam et pia dona salutis,
Utque memor nostri sis sine fine, vale.¹¹⁵³*

¹¹⁵¹ Ibid. pp. 58-59

¹¹⁵² Ibid. p. 483.

¹¹⁵³ Ibid. pp. 522-523.

TESTO 9 – EPITAFFIO DEDICATO A ROTAIDE († ???)

*Hic ego quae iaceo Rothaid de nomine dicor,
 Quae genus excelso nimium de germine duco.
 Nam mihi germanus, gentes qui subdidit armis
 Ausonias, fretus Karolus virtute tonantis;
 Pippinus pater est, Karolo de principe cretus,
 Aggarenum stravit magna qui caede tyrannum.
 Pippinus proavus, quo non audacior ullus,
 Ast abavus Anschisa potens, qui ducit ab illo
 Troiano Anschisa longo post tempore nomen.
 Hunc genuit pater iste sacer presulque beatus
 Arnulfus, miris gestis qui fulget ubique,
 Hic me spe cuius freti posuere parentes.¹¹⁵⁴*

TESTO 10 – EPITAFFIO DEDICATO AD ADELAIDE († ???)

*Perpetualis amor capiendae et causa salutis,
 Pectore quem vigili huc properare facit,
 Nosse cupis cur busta sacer numerosa retentet
 Hic locus, astrigeri qua patet aula poli?
 Iste sacer Domini qui post servavit ovile,
 Legitimi fuerat germinis ante pater;
 Cuius posteritas atavo confisa patrono,
 Hoc cupit in sancto ponere membra loco.
 Pippini hic proles Adheleid pia virgo quiescit,
 Quam simul et reliquas sancte tuere pater.¹¹⁵⁵*

Appendice II. Gli epitaffi longobardo-beneventani

TESTO 1 – EPITAFFIO DEDICATO AD ARECHI († 787)

*Lugentum lacrimis populorum roscida tellus
 Principis hec magni nobile corpus habet.
 Hic namque in cunctis recubans celeberrimus heros,
 Prepollens Arichis, ho decus atque dolor!
 Tullius ore potens cuius vix pangere laudes
 Ut dignum est posset, vel tua lingua Maro.
 Stirpe ducum regumque satus, asenderat ipse
 Nobilior generis culmina celsa sui,*

¹¹⁵⁴ Ibid. p. 57.

¹¹⁵⁵ Ibid. pp. 57-58.

*Formosus, validus, suavis, moderatus et acer,
 Facundus, sapiens, luxque decorque fuit.
 Quod logos et phis moderansque quod ethica pangit,
 Omnia condiderat mentis in arce sue,
 Strenuus eloquii divini cultor et index,
 Pervigil in lacrimis tempora noctis agens,
 Anteibat iuvenes venatu, viribus, armis;
 Flaminibusque ipsis famina sancta dabat.
 Ter binis luxtris patrie sic rexit abenas,
 Fluctibus ut lintrem navita doctus agit.
 Sollicite (patriam) pacis servavit amator,
 Consilio cautus, providus atque sagax;
 Cum natis proprium nil ducens tradere censum,
 Insuper et patrie promptus amore mori.
 Mestorum solamen erat, solamen egentum,
 Hos satagens verbis, hos relevare manu.
 Ornasti patriam doctrinis, moenibus, aulis;
 Hinc in perpetuimi laus tua semper erit.
 Tu requiesque tuis portusque salusque fuisti,
 Gloria, deliciae, tu generalis amor!
 Heu mihi! quam subito perierunt omnia tecum
 Gaudia, prosperitas, paxque quiesque simul!
 Planctus ubique sonat; te luget sexus et etas
 Omnis, et ante omnes tu Benevente doles.
 Nec minus excelsis nuper que condita muris,
 Structorem orba tuum, clara Salerne, gemis.
 Apulus et Calaber, Vulgar, Campanus et UMBER,
 Quosque Siler potat Romuleusque Tibris,
 Quique bibunt Ararim te flent Histrumque Padumque,
 Extimus adfinis, seu peregrina falans.
 Tarn felix olim, nunc namque miserrima, coniux,
 Regali in thalamo quam, tibi iunxit amor,
 Eheu perpetuo pectus transfixa mucrone,
 Languida membra trahens, te moribunda dolet.
 Viderat unius hec nuper funera nati,
 Ast alium extorrem, Gallia dura, tenes!
 Huic gemine nate vernanti flore supersunt,
 Solamenque mali, sollicitusque timor;
 Has cernens reddi vultus sibi credit amatos;
 He ne preda fiant, fluctuabunda pavet.
 Solatur tantos spes hec utcumque dolores,
 Quod te pre meritis nunc paradysus habet.
 O regina potens, Virgo genitrixque Creantis,
 Prosit ei huc sacro membra dedisse lari*

*Vixit autem quinquaginta tres annos; obiit septimo Kal. Septembris, anno ab incarnatione Domini 787, indictione IX. Ex domna Adelperga principissa filios Romoald, Grimoald et Gisufum, Theoderada et Adelchisam.*¹¹⁵⁶

TESTO 2 – EPITAFFIO DEDICATO A ROMULADO († 787)

*Alta ruit subito Beneventi gloria tristis,
 Quam tenet hic tumulus, ve tibi Barda cohors!
 Hic Arichis dormit magni pulcherrima prolis,
 Unica spes patrie, murus et arma suis,
 Cuius fexa patris bene iam virtute senectus
 Tuta regebatur, tucio matris erat.
 Hic novus a multis Arichis vocabatur herilis,
 Moribus et forma consilioque vicens;
 Grammatica pollens, mundana lege togatus,
 Divina instructus nec minus ille fuit,
 Religione patrem equiperans matremque pudore,
 Illius eu tristes quos male flamma cremat.
 Subditus ad mortem dulcisque parentibus usque,
 Nullus plus voluit amplius aut potuit.
 Ceu Abraham genitor Ysaac, sic iste peregit,
 Oblatus tacuit, iussa parentis ages.
 Traditus ob patrie populi cuctique salute,
 Se opponens voluit pro pietate mori.
 Obbius occurrit regi innumereque falangi,
 Munivit fines, o Benevente, tuos.
 Tu placida regis sedastu mente furorem,
 Obruta Gallorum te ira loquente fuit.
 O Romuald, mitis ductor, sine felle suavis,
 Terrea liquisti, regna superna tenes.
 Terreno verbis placuisti quam bene regi!
 Celesti melius huic sine fine places.
 Hoc lacrimans cecini David ego flevile carmen
 Presul, cui semper te sine velle mori est!
 Vixit annos viginti quinque; depositus est duodecimo Kalendas Augustas principante patre anno tricesimo, indictione percurrente decima.*¹¹⁵⁷

TESTO 3 – EPITAFFIO DEDICATO A GRIMOALDO III († 806)

*Magnus erat princeps Arichis, lux vestra salusque,
 Restituenda Deo his sua membra dedit,*

¹¹⁵⁶ *Chronicon Salernitanum*, in MGH cit., pp. 482-483.

¹¹⁵⁷ *Ibid.* p. 483.

*Necnon et Romoald, ipsius maxima prolis,
 Sub patre iam princeps hic requiescit humo.
 Vir quoque magnificus Grimoald famosior illis
 Hic scitus est princeps inter utroque loco,
 Sensus eloquiis et formam scribere laudis
 Cuius non poscit pleniter ulla manus;
Gloria magnificus, de Longo – maxime – bardis,
*Precelsa e quorum stirpe superstes erat;
 Regali genere existens ab utroque parenti,
 Trascendunt <cuius> gesta sed alta genus.
 In terris pollens, nimium pulcherrimus armis
 Spes iam Samnitis certa salutis erat;
 Mirandus specie, sed plus mirabilis actis,
 A puero micuit promptus ad omne bonum.
O dolor immensus! Pro ultime dampna ruine,
*Que gens Bardorum fraude subacta tulit!
 A patre pro patria directus regibus obses,
 Placavit patriam funus ad usque patris.*
 <**L**> ...
 ...
 <**D**> ...
 ...
 <**Premia non captans, sermone immobilis extans**>
 ...
 <**R**> ...
 ...
 <**I**> ...
 ...
 <**N**> ...
 ...
**Cum Danahis vellum felici sorte peregit,
 Finibus et pellit belliger ipse suis.
 Extera regna sibi tribuenda pace subegit;
 Dilectus cunctis terribilisque fuit.
 Pertulit adversas Francorum sepe falangas,
 Salvavit patriam sed Benevente tuam.
 Sed qui plura feram? Gallorum forcia regna
 Non valere huius subdere colla sibi.
O quam longinque fuerat dignissimus evo,
*De quo tantus erit tempus in omne dolus,
 Post casum infaustum quod regna Latina ruentem
 Ipse sue gentis spes requiesque fuit.
 Terrenas gazas numquam servabit amando,
 Sed mox captivis indigenisque dedit.
 Itala, Romana, Illirica, Hebrea, Afla, Pellasga*****

*Morte tua princeps <gens> sine fine dolet;
 Mors tibi non nocuit, sed nos linquendo peremit,
 Dulcis alumne, tua quos tenet atra dies.
 Vixisti septem, <bis ternis floridus annis>,
 Sed cunctis seclis laude perempnis eris.
 Sint satis hec breviter de te prolata legenti,
 Plenus laude tua <hic> quia mundus adest.¹¹⁵⁸*

TESTO 4 – EPITAFFIO DEDICATO ALLA REGINA ANSA († Dopo il 774)

*Lactea splendifico quae fulget tumba metallo
 Reddendum quandoque tenet laudabile corpus
 Hic namque Ausonii coniux pulcherrima regis
 Ansa iacet , totum semper victura per orbem
 Famosis meritis , dum stabunt templa tonantis ,
 Dum flores terris , dum lumen ab aethere surget .
 Haec patriam bellis laceram iamiamque ruentem
 Compare cum magno relevans stabilivit et auxit .
 Protulit haec nobis , regni qui sceptrum teneret ,
 Adelgis magnum , formaque animoque potentem
 In quo per Christum Bardis spes maxima mansit .
 Fortia natarum thalamis sibi pectora iunxit ,
 Discissos nectens rapidus quos Aufidus ambit ,
 Pacis amore ligans cingunt quos Rhenus et Hister .
 Quin etiam aeterno mansit sua portio regi ,
 Virgineo splendore micans , his dedita templis.
 Cultibus altithroni quantas fundaverit aedes ,
 Quasque frequentat egens , pandit bene rumor ubique .
 Securus iam carpe viam, peregrinus ab oris
 Occiduis quisquis venerandi culmina Petri
 Garganiamque petis rupem venerabilis antri .
 Huius ab auxilio tutus non tela latronis ,
 Frigora vel nimbos furva sub nocte timebis :
 Ampla simul nam tecta tibi pastumque paravit .
 Plura loqui invitam brevis vetat improba linguam .
 Concludam paucis . Quicquid pietate redundat ,
 Quicquid mente micat , gestorum aut luce coruscat ,
 In te cuncta simul, fulgens regina, manebant.¹¹⁵⁹*

¹¹⁵⁸ Ibid. pp. 485-486.

¹¹⁵⁹ *Super sepulcrum domnae ansae reginae*, in MGH, *Poetae latini aevi Carolini*, I, cit., pp. 45-46.

Appendice III. Le versioni di Paolo Diacono e Gregorio di Tours dell'orazione gregoriana del 590

TESTO 1 - VERSIONE DELL'ORAZIONE GREGORIANA DI PAOLO DIACONO

Oportet, fratres dilectissimi, ut flagella Dei, quae metuere ventura debuimus, saltem praesentia et experta timeamus; conversionis nobis aditum dolor aperiat et cordis nostri duritiam ipsa quam patimur poena dissolvat. Ut enim Propheta teste praedictum est: pervenit gladius usque ad animam. Ecce eternim cuncta plebs caelestis irae mucrone percutitur et repentina singuli caede vastantur [...] Percussus quisque ante rapitur, quam ad lamenta poenitentiae convertatur. Pensate ergo qualis ad conspectum districti Iudicis pervenit, cui non vacat flere quod fecit. Habitatores quique non ex parte subtrahuntur, sed pariter corruunt, domus vacuae relinquuntur, filiorum funera parentes aspiciunt et sui eos ad interitum haeredes praecedunt. Unusquisque ergo nostrum ad poenitentiae lamenta confugiat, dum flere ante percussione[m] vacat. Revocemus ante oculos mentis quicquid errando commisimus et quod nequiter egimus flendo puniamus [...] Nullus autem de iniquitatum suarum immanitate desperet [...] Mutemus igitur corda et praesumamus nos iam percepisse quod petimus; citius ad precem iudex flectitur, si a pravitate sua petitor corrigatur. Imminente ergo tantae animadversionis gladio, nos importunis fletibus insistamus. Ea namque, quae ingrata esse hominibus importunitas solet, iudicio veritatis placet, quia pius ac misericors Deus vult a se precibus veniam exigi, qui quantum meremur non vult irasci [...] Proinde, fratres carissimi, contrito corde et correctis operibus, ab ipso feriae quartae diluculo septiformis letaniae devota ad lacrimas mente veniamus, ut districtus Iudex, dum culpas nostras nos punire considerat, ipse a sententia propositae damnationis parcat.¹¹⁶⁰

¹¹⁶⁰ PAOLO DIACONO, *V.G.* XI, pp. 16-19. «È necessario, fratelli amatissimi, che quei flagelli di Dio, che avremmo dovuto temere quando stavano per arrivare, li temiamo almeno ora che sono presenti e li abbiamo provati; il dolore apra in noi la via della conversione e lo stesso castigo che soffriamo dissolva la durezza del nostro cuore. Come infatti è stato predetto secondo la testimonianza del profeta: *La spada è giunta fino all'anima*; ecco che tutto il popolo è colpito dal pugnale dell'ira celeste e ciascuno è colto da una morte improvvisa [...] Tutti, contagiati dal morbo, sono portati via dalla morte prima di potersi convertire ai lamenti della penitenza. Valutate quindi in quale condizione giunga davanti a un Giudice severo colui che non ha tempo di piangere su ciò che ha commesso. Gli abitanti della città periscono non in parte, ma corrono tutti insieme incontro alla rovina, le dimore restano vuote, i genitori assistono ai funerali dei figli e i loro eredi li precedono nella morte. Ciascuno di noi pertanto si dia ai lamenti della penitenza, finché ha modo di piangere prima che lo tocchi il castigo. Richiamiamo agli occhi della mente tutto ciò che abbiamo commesso peccando e puniamo con le nostre lacrime ciò che abbiamo iniquamente compiuto [...] Nessuno si disperi per l'immensità delle sue colpe [...] Il giudice si piega prima davanti alle preghiere se colui che implora si corregge e abbandona la sua malvagità. Poiché dunque incombe su di noi la spada di un castigo così severo, dobbiamo insistere con un pianto assillante. Infatti quell'insistenza che di solito dà fastidio agli uomini, piace invece nel momento della verità di quel giudizio, perché Dio, che è pietoso e misericordioso, vuole che il perdono gli sia richiesto con delle preghiere: non vuole adirarsi nella stessa misura cui ci meritiamo la sua ira. [...] Quindi, fratelli carissimi, con cuore contrito, e dopo aver corretto il nostro agire, fin dall'alba del mercoledì della "Processione delle sette chiese", lasciamoci andare alle lacrime con cuore devoto, perché il Giudice severo, mentre sta meditando di punirci per le nostre colpe, si trattenga dal formulare la sentenza della condanna che aveva intenzione di infliggerci». Trad. in *Ibid. Vita di san Gregorio Magno* XI, p. 157, p. 159.

TESTO 2 - VERSIONE DELL'ORAZIONE GREGORIANA DI GREGORIO DI TOURS

Oportet, fratres karissimi, ut flagella Dei, quae metuere ventura debuimus, saltem praesentia et experta timeamus. Conversionis nobis aditum dolor aperiat, et cordis nostri duritiam ipsa quam patimur poena dissolvat; ut enim profeta teste praedictum est, 'pervenit gladius usque ad animam'. Ecce! etenim cuncta plebs caelestis irae mucrone percutitur, et repentina singuli caede vastantur; [...] Percussus quisque ante rapitur, quam ad lamenta paenitentiae convertatur. Pensate ergo, qualis ad conspectum districti Iudicis pervenit, cui non vacat flere quod fecit. Habitatores quique non ex parte subtrahuntur, sed pariter corruunt; domus vacuae relinquuntur, filiorum funera parentes aspiciunt, et sui eos ad interitum heredes praecedunt. Unusquisque ergo nostrum ad paenitentiae lamenta confugiat, dum flere ante percussione[m] vacat. Revocemus ante oculos mentis, quicquid errando commisimus, et quod nequiter egimus, flendo puniamus [...] Nullus autem de iniquitatum suarum inmanitate desperet; [...] Mutemus igitur corda et praesumamus nos iam percepisse, quod petimus. Citius ad praecem iudex flectitur, si a pravitate sua petitur corrigatur. Imminente ergo tantae animadversionis gladio, nos inportunis fletibus insistamus. Ea namque, quae ingrata esse hominibus inportunitas solet, iudicio veritatis placet, quia pius ac misericors Deus vult a se praecibus veniam exigi, qui quantum meremur non vult irasci [...] Proinde, fratres karissimi, contrito corde et correctis operibus, ab ipso feriae quartae diluculo septiformis laetaniae iuxta distributionem inferius designatam devota ad lacrimas mente veniamus, ut districtus iudex, cum culpas nostras nos punire considerat, ipse a sententia propositae damnationis parcat.¹¹⁶¹

¹¹⁶¹ GREGORIO DI TOURS, *D.L.H.*, X, 1, pp. 479-480.

Indice delle tabelle

Tabella 1 – I figli di Carlo Magno e Ildegarda	125
Tabella 2 – Le iscrizioni funerarie che citano Carlo Magno	142
Tabella 3 – Il lessico emotivo legato al lutto nelle epigrafi caroline	144
Tabella 4 – Il lessico emotivo legato al lutto nelle epigrafi beneventane	169
Tabella 5 – Gli episodi legati al dolore nella <i>Vita sancti Gregorii Magni</i>	176
Tabella 6 – Il lessico emotivo nella <i>Vita sancti Gregorii Magni</i>	207
Tabella 7 – Il lessico emotivo legato alla vendetta nell' <i>Historia Langobardorum</i>	250
Tabella 8 – Il lessico emotivo legato alle lacrime di lutto nell' <i>Historia Langobardorum</i>	262
Tabella 9 – Il lessico emotivo legato alle lacrime di supplica nell' <i>Historia Langobardorum</i> e nell' <i>Historia Romana</i>	272
Tabella 10 – Il lessico emotivo legato alle lacrime di penitenza nell'omelia del 590	276